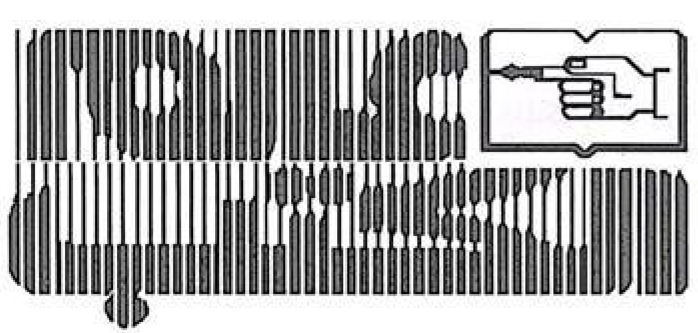


مجلة محكَّمة متخصصة في الكتاب وقضاياه
تصدر عن دار ثقيف للنشر والتأليف
أسست عام ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م

المجلد التاسع عشر العدد الثالث ذو القعدة - ذو الحجة ١٤١٨هـ / مارس - أبريل ١٩٩٨م

من محتويات العدد





المؤسسان
عبدالعزيز الرفاعي
عبدالرحمن المعمر

رئيس التحرير
يحيى محمود بن جنيد
"الساعاتي"

المجلد التاسع عشر — العدد الثالث — ذو القعدة – ذو الحجة ١٤١٨هـ / مارس – أبريل ١٩٩٨م

عالم الكتب

مجلة محكَّمة متخصصة في الكتاب وقضاياه، صدر العدد الأول منها في رجب ١٤٠٠هـ / مايو ١٩٨٠م

الناشر

دار ثقيف للنشر والتأليف

العنوان البريدي

٢٩٧٩٩ الرياض ١١٤٦٧
: ٤٧٦٥٤٢٢
ناسوخ : ٤٧٦٣٤٣٨

ردمد : ١١٥٩ – ٠٢٥٨
الإيداع : ٠٠٠٨ – ١٤

المحتويات

دراسات

الجانب التربوي في فكر ابن حزم

عزيزة عبدالعزيز المانع

أستاذ مشارك في قسم التربية - جامعة الملك سعود - الرياض

مقدمة ابن حزم صاحب علم غزير وثقافة شاملة، بل هو موسوعة علمية، له في كل فن باع وفي كل مجال ذكر . وقد وصف سعة علمه تلميذه صاعد الطليطلي فقال : «كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة» (١) . ويصف محمد أبو زهرة تنوع علم ابن حزم بقوله : «لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالمًا جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم»(٢) وتميز ابن حزم بسعة الاطلاع وتنوع المعرفة جعل الكثيرين يؤخذون بقدرة ابن حزم العقلية وذكائه المتوقد، حتى أن الذهبي وصفه بأنه «كان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن وسعة العلم» (٣) . إلا أن هذه الشهرة في سعة العلم وتنوعه، طغت عليها شهرته بتبنيه المذهب الظاهري وحماسه له ودعوته إليه، مما أدى إلى شغل الناس عن الاهتمام بالجوانب الفكرية والعلمية الأخرى عند ابن حزم والاكتفاء بما جاء به في آرائه الفقهية الجريئة وما دعا إليه من الأخذ بظاهر النص ونبذ التقليد والقياس . ولابن حزم مؤلفات كثيرة قيمة في مجالات علمية مختلفة ، فهو إلى جانب مؤلفاته في علوم الشريعة، له مؤلفات في الأدب والتاريخ والفلسفة، والأخلاق والتربية . وقد أشار إلى ذلك ابن حبان بقوله : «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه ونسب وجدل وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة» (٤). ومن الغريب أن ابن حيان في قوله هذا أغفل الإشارة إلى مكانة ابن حزم كمرب له نظريات مهمة في التربية والعليم ، ولعله ليس ابن حيان وحده الذي تجاوز هذه الناحية عند ابن حزم، إذ مما يلفت النظر أن كثيراً من الكتابات التي تناولت ابن حزم لم تتوقف طويلاً عند نظرياته التربوية ولا عند فلسفته حول المعرفة والأخلاق، ولم تعطها ما تستحق من إبراز ونشر وتقييم ، ونستثني من ذلك دراسة حسان محمد حسان القيمة لمنهج ابن حزم التربوي ودراسة عمر فروخ العميقة لنظرية المعرفة عند ابن حزم التي انتهى فيها إلى أن نظرية ابن حزم سبقت نظرية كانت في المعرفة بسبعة قرون(٥) .

وتبرز أهم كتابات ابن حزم حول التربية والأخلاق في عدد من مؤلفاته مثل كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وكتاب التقريب لحد المنطق، والإحكام في أصول الاحكام وكتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ورسالته في مراتب العلوم. وهذه المؤلفات تضم أهم أفكار ابن حزم في مجال التربية والتعليم وتناقش قضايا فكرية بالغة الأهمية، فهو يتناول مسائل مثل دور الحرية العقلية في اكتساب المعرفة وأهمية الحياد والتجرد عند تناول المسائل الفكرية، والدعوة إلى نبذ العنصرية والتعصب، ومحاربة التقليد والتبعية، ومن يدرس أفكار ابن حزم التربوية يتبين مدى حرصه على نشر المعرفة بين الناس وتثقيف الفرد وصقل عقله، حتى أنه كان يحلم بأن يأتي يوم يستطيع فيه كل امرئ أن يفكر لنفسه، ويقرر لنفسه، ويختار لنفسه، فلا يصبح هناك تقليد ولا اتباع، وهو بهذا

يعبر عن مذهبه الظاهري الذي يرفض التبعية والانسياق وراء الآخرين دون تفكير أو دليل أو برهان .

ولأنهم قليلون الذين يعرفون هذا الجانب التربوي في فكر ابن حزم، فقد رأيت أن من حقه علينا أن لا نغفل هذا الجانب من تفكيره، وأن نبرزه بالقدر الذي يستحق ونضعه في المكانة التي هو جدير بها، لذا عمدت إلى استخراج أهم آرائه في مجال التربية، التي وردت في مؤلفاته المشار إليها سابقًا، وربطتها بنظراته الفلسفية حول طبيعة الإنسان والمعرفة والعقل، والتي بناء عليها وضع ابن حزم أهدافه التربوية ورسم غرضه من التعليم .

حياته :

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، ولد عام ٣٨٤هـ في مدينة قرطبة بالأندلس لأسرة ثرية ذات مكانة بارزة في قرطبة، فقد كان والده أحمد بن سعيد وزيراً عند المنصور بن أبي عامر ثم عند ابنه المظفر (٦)، كما كان أيضًا من أهل العلم والرواية واسمه يقرن بأسماء كثير من علماء قرطبة النابهين مما هيأ له المكانة العالية إلى جانب الثراء والجاه العريض (٧) . ونشأ ابن حزم في قصر أبيه الفخم في الزاهرة، أرقى أحياء قرطبة، وكانت نشأته مترفة ناعمة، تحيط به جواري القصر المثقفات ويقمن على تربيته ورعايته، وعلى أيديهن تلقى ابن حزم أولى مراحل تعليمه فدرس عليهن القرآن والشعر والخط (٨)، وعندما تجاوز سن الطفولة وكل به أبوه إلى مربٍ يتعهده برعايته هو أبو الحسن الفاسي، وكان يصحب ابن حزم في سنه المبكرة ويشرف عليه ويوجهه، ثم صار يأخذه إلى مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد لدراسة الحديث (٩)، كما كان يحضر مع أبيه أحيانًا مجالس المظفر بن أبي عامر الحافلة بالشعراء والأدباء، مما جعله يحب الشعر ويحفظه، وبدأت تظهر عليه موهبة الشعر في سن مبكرة .

لكن حياة ابن حزم لم تستمر وادعة هادئة فما أن قارب ابن حزم سن الشباب حتى كانت القلاقل والفتن السياسية قد انتشرت في قرطبة وسادت ، وبسببها نال أسرة ابن حزم ما نالها من نكبات واضطرت الأسرة إلى الرحيل عن الزاهرة، وفي هذه الظروف السيئة توفي الأخ الأكبر لابن حزم ثم لحقه أبوه (١٠)، مما جعل العبء كله يقع على عاتق ابن حزم وحده وهو في سن غضة لم يتجاوز الثامنة عشرة . وهنا بدأت مرحلة جديدة من حياة ابن حزم، إذ أصبح بعد وفاة والده وجهًا لوجه أمام الصراع السياسي يخوضه بمفرده بلا خبرات ولا تجارب. وكان من النكبات الكبرى التي واجهته هي اضطراره إلى النزوح عن قرطبة بعد أن اجتاحها البربر ونهبوا قصورها وروعوا سكانها (١١) .

وقضى مدة بعيداً عن قرطبة تنقل فيها ما بين أقاليم الأندلس، وكان يمارس خلال ذلك نشاطه العلمي والسياسي معًا، فالتقى بكثير من شيوخه خارج قرطبة، كما تولى الوزارة أكثر من مرة وقاتل مع الجيش الأموي، إلا أن ذلك كله لم يحقق لابن حزم ما كان يأمل فيه من العودة إلى قرطبة واستعادة قصور أسرته وضياعها، فقرر اعتزال السياسة والانصراف للعلم انصرافًا خالصًا لا تشوبه شائبة، ويشير الذهبي إلى أن ابن حزم «نبذ الوزارة وأقبل على العلم وبرع في المنطق ثم أعرض عنه وأقبل على علوم الإسلام فنال ما لم ينله أحد» (١٢) . وأخذ ابن حزم يتنقل بين أقاليم الأندلس ينهل من العلم ويلتقي بالعلماء يتذاكر معهم ويتحاور، ثم أخذ يعلن رأيه في مخالفة المذهب المالكي، الذي كان سائدًا في الأندلس، كما أخذ يسعى إلى نشر مذهبه الظاهري وأخذ في تدريسه مع أستاذه أبي الخيار مسعود بن سليمان مما أثار سخط فقهاء المالكية، فأخذوا يشيعون أنهما خطر على العقيدة وأنهما يسعيان إلى إفساد الملة . فمنعا من التدريس (١٣). وبقي ابن حزم في تنقله بين أقاليم الأندلس بحثًا عن العلم حتى انتهى به المطاف إلى إشبيلية وكان أميرها المعتمد بن عباد، وكان ممن يبدون اهتمامًا بالأدب وأهله فقرب إليه ابن حزم، إلا أن الأمر لم يستقر كثيراً إذ سرعان ما نشب الخلاف بينهما، فأمر المعتمد بإحراق كتب ابن حزم وتمزيقها علانية (١٤)، واضطر ابن حزم إلى مغادرة إشبيلية وتوجه إلى قرية أجداده لبلة، وأقام بها يلتف حوله تلامذته القليلون وينشر تعاليمه بينهم إلى أن توفي عام ٤٥٦هـ (١٥)، وبذلك انتهت حياة عالم جليل كان قد كرس حياته للعلم والدفاع عن الحق .

المحاور الفلسفية لفكره التربوي

تنبع آراء ابن حزم في التربية من رؤيته الفلسفية المعبرة عن نظرته إلى العقل وطبيعة المعرفة ومصادرها والإنسان وقدراته ومفهوم الأخلاق والفضائل ومفهوم التربية والغاية منها. وابن حزم في تناوله لهذه النواحي يثير قضايا مهمة مثل حرية الاختيار وضرورة الاعتماد على العقل والبعد عن التبعية والتقليد وفطرية الأخلاق في الإنسان وما شابه ذلك من قضايا جوهرية في الحياة . وابن حزم في موقفه من تلك القضايا يضفي عليها كثيراً من خصائص مذهبه الظاهري الذي يقوم في فحواه على الارتباط القوي بالعقل وحب الاستقلال بالرأي والبعد عن التقليد والاتباع .

أولاً - طبيعة المعرفة ومصادرها :

يجعل ابن حزم العلم والمعرفة اسمين لشيء واحد فهو يقول : « العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه » (١٦) . فمن شروط المعرفة الحقيقية أن تكون يقيناً إذ «ما لم يعرف بيقين فإنما عرف بظن ، وما عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة»(١٧) . وابن حزم يرفض ما كان شائعاً من أن المعرفة الحقيقية تبدأ من الشك ، فهو يعتقد أن ما دامت أدوات المعرفة سليمة وهي الحواس والعقل، فإن ذلك يكفل للإنسان أن يبدأ رحلته إلى المعرفة من نقطة اليقين (١٨) .

والمعرفة الحقيقية عند ابن حزم هي التي تبنى على العقل والحس معاً وليس على العقل وحده أو على الحس وحده كما يقول بعض الفلاسفة . وهو يقسم المعرفة إلى قسمين : معرفة فطرية حسية ، ومعرفة عقلية استدلالية (١٩) .

والمعرفة الفطرية الحسية (٢٠) هي معرفة غريزية أوجدها الله في الناس عامة ولا يتميز بها إنسان دون آخر «إنما هو فعل الله عز وجل في النفس» (٢١) وهي تنقسم إلى نوعين :

أ - معرفة بدهية بضرورة العقل أو أوله «مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم يتقدمه فليس قبله، وأن نصفي العدد مساويان لجميعه» (٢٢) .

ب - معرفة حسية ، وهي المعرفة التي تعتمد على الحواس لتصل إلى اليقين، مثل معرفة «أن النار حارة وأن الثلج بارد والصبر مر والتمر حلو» (٢٣) . ويدخل ضمن هذه المعرفة ما عرف عن طريق التواتر وصححه النقل «كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا ... وأن في رأس الإنسان دماغاً وفي بطنه مصراناً»(٢٤)، وهذان النوعان للمعرفة - كما يرى ابن حزم - «لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل» (٢٥)، وهما لا يحتاجان إلى برهان لإثبات صدقهما لأنهما من المعرفة البدهية الفطرية في الإنسان، بل هما أصل الدلائل المستخدمة للتوصل إلى المعرفة الحقيقية وإليهما ترجع جميع البراهين (٢٦) .

أما المعرفة العقلية الاستدلالية، فهي المعرفة القائمة على مقدمات راجعة من قرب أو بعد إلى العقل والحس، ومنها المعرفة بما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات ومنها المعرفة بالطبيعيات والطب والعدد والهندسة (٢٧) .

ثانياً - الإنسان والمعرفة :

يعرف ابن حزم نفس الإنسان بأنها «جسم طويل عريض عميق ذات مكانة، عاقلة مميزة مصرفة للجسد» (٢٨)، وهي اسم مرادف للروح ولها معناه نفسه . وكما أن الله خلق النفس مميزة عاقلة، هو أيضاً خلق فيها قوتين متضادتين متصارعتين هما : التمييز والهوى .

والنفس دأبها دائماً السير تبعاً لإحدى هاتين القوتين، فمن تغلب لديه التمييز فقد تغلب لديه العقل وجاءت أفعاله صحيحة ومن تغلب لديه الهوى فقد ضل وجاءت أفعاله ضالة، وتغلب إحدى هاتين القوتين على الأخرى هو أمر لا تملكه النفس ، وإنما هي قوة من عند الله يمد بها الله إحداهما فتغلب، فإذا عصم الله النفس تغلبت فيها قوة التمييز، وإذا خذلها الله تغلبت فيها قوة الإضلال، يقول ابن حزم «إن الله عز وجل خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه فهمه بما تخاطب به، وجعلها مأمورة منهية فعالة منعمة معذبة ملتذة آلمة

حساسة، وخلق فيها قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى ، كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس ... فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات وهذا هو الذي يسمى العقل، وإذا خذل جل وعز النفس أمد الهوى بقوة هي الإضلال، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغي والحسد وسائر الأخلاق الرذيلة والمعاصي» (٢٩) .

والإنسان في رأي ابن حزم يولد جاهلاً لا يعرف شيئًا ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا ﴾ (٣٠) «النحل: ٧٨» . فكل ما يأتيه الإنسان من معرفة في طفولته إنما هو فطري مخلوق فيه، فالإنسان حين ولادته لايزيد إدراكه عن إدراك البهائم العجماء، فهو لا يملك من القدرة والتمييز سوى ما يملكه سائر الحيوان من الحس والحركة وطلب الغذاء، ثم مع تقدم الطفل في النمو يبدأ عنده الإدراك والتمييز ويحدث الله عنده قوة على التفكر واستعمال الحواس في الاستدلال والفهم لما يحدث ويشاهد . وينص ابن حزم على أن أول ما يحدث للإنسان من التمييز هو الإدراك بالحواس الخمس المعروفة، كإدراك الألوان والروائح والملمس ... إلخ. وهو ما تؤيده الدراسات الحديثة من أن الإدراك الحسي عند الطفل هو أسرع أنواع الإدراك في التبلور والنضج (٣١) .

ويضيف ابن حزم حاسة سادسة لحواس الإنسان وهي العلم بالبديهة، ويقصد به ما يظهر في النفس من معرفة بينة واضحة غنية عن البرهان، وفي رأيه أن هذه المعرفة هي معرفة فطرية مخلوقة في الإنسان مثل ما خلقت فيه الحواس ومعارفها، ويدلل على ذلك بما يحدث للأطفال من معرفة منذ حداثتهم، مثل معرفة الطفل أن الجزء أقل من الكل وأنه لا يجتمع الضدان ولا يكون الجسمان في مكان واحد ولا يعلم الغيب أحد وما شابه ذلك من معارف . وفي رأي ابن حزم أن هذه المعرفة غريزية في النفس وهي صادقة لا شك فيها وهي ليست في حاجة إلى دليل أو برهان لإثبات صحتها (٣٢) .

ويعطي ابن حزم للحواس مكانة كبيرة في الوصول إلى المعرفة، فهي عنده مصدر من مصادر المعرفة الرئيسة التي تدرك بها نفس الإنسان الأشياء المادية مثل إدراك النفس « أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها والرائحة الرديئة منافرة لطبعها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود ، وكالفرق بين الخشن والأملس المكتنز والمتهيل واللزج والحار والبارد والدافئ» (٣٣). ولكن إدراك أن الحواس لا يكتمل إلا بمساندة العقل وتدعيمه، لأن الحواس في بعض الأحيان لا تدرك الفرق في بعض الأشياء لأول وهلة فزيادة الظل وحركة الشمس ونمو الحيوان والنبات لا يدركها الحس المجرد في بدئها ولا يضبط دقائقها إلا العقل وحده، فالبصر مثلاً لا يدرك الزيادة في الظل أو في نمو الشجرة حتى تجتمع منه جملة ما ، وكذلك وزن الخردلة لا يحس به إلا إذا اجتمعت منه جملة ما ، وكذلك الشبع والري وكثير من الأغراض (٣٤) .

والحواس تتفاوت قدرتها على الإدراك وذلك بسبب ما يصيبها من الآفات، ومن ثم فإن الأحكام الحسية تأتي متفاوتة بين الناس بحسب ما يدخل على حواسهم من آفات «كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء فيجد العسل مرًا، ومن في عينه ابتداء نزول الماء فيرى خيالات لا حقيقة لها، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس» (٣٥)، ولأن هذه الآفات ينتج عنها الخطأ في أحكام الحواس، فإنه ينبغي عدم الاعتماد في الأحكام على الحواس؛ وحدها، وهذا لا يعني أن الخطأ في الأحكام أمر خاص بالحواس بل إن العقل هو أيضًا معرض للخطأ في حكمه متى ما دخلته آفة أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة أو اتبع هوى النفس (٣٦) . ويخلص ابن حزم إلى أن الوصول إلى المعرفة يتم عن طريق العقل والحس معًا ، فالعقل لكي يميز الأمور تمييزًا صحيحًا يحتاج إلى أن تكون الحواس في صاحبه سليمة من الآفات ، والحواس السليمة تحتاج في بعض الأحيان إلى تدعيم العقل لتدرك بعض المحسوسات من أول وهلة .

ثالثًا - مكانة العقل :

مع أن ابن حزم يجعل العقل و الحواس معًا هما أصل المعرفة إلا أنه يعطي العقل مكانة أعلى من الحواس في القدرة على الوصول إلى الحقيقة . فقد صح «أن العقل يشارك جميع الحواس فيما تدركه وينفرد عنها بالدلالة علي أشياء كثيرة وإدراك أشياء جمة» (٣٧) . ويقارن ابن حزم بين المواقف التي تخطئ فيها الحواس ولا يخطئ فيها العقل، فيذكر أن الحواس تخطئ حين ترى الإنسان من بعد، إذ تراه صغير الجرم كأنه طفل، بينما العقل لا يشك في أنه أكبر مما يظهر للعين، حتى إذا اقترب اتضح صواب رؤية العقل وفساد رؤية العين، وكحبة الخردل التي يعرف العقل أن لها ثقلاً بينما يعجز الحس عن إدراك ذلك الثقل حتى تتراكم حبات الخردل وعندئذ يثبت صحة ما رآه العقل، وكذلك السماء لا تراها الحواس متحركة والعقل يوقن أنها متحركة، ويستمر ابن حزم في سرد الأمثلة حتى يخلص إلى أن العقل يشارك الحواس في جميع مدركاتها وينفرد دونها بأشياء كثيرة، «فالعقل قوة أفرد البارئ تعالى به النفس ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد، وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة، والجسد كدر ثقيل، فإدراكها بالعقل، إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات الجسدية أو سائر أخالقها المذمومة، إدراك صاف تام غير مشوب» (٣٨)، والعقل وإن كان مثله مثل الحس والظن والتخيل، جميعهم قوى من قوى النفس إلا أنه ليس في هذه القوى «شيء يوثق به أبدًا على كل حال غير العقل ففيه تمييز مدركات الحواس السليمة والمخنولة بالمرض وشبهه» (٣٩)، ويدلل ابن حزم على صحة نظريته هذه بإيراد أمثلة للمقارنة بين أحكام العقل والحس والظن والتخيل ، فالحس يجعل العسل مرًا في فم المريض والعقل يقر بأنه حلو، والظن يصور الرجل الضخم المتسلح شجاعًا ولعله في غاية الجبن، والتخيل قد يهيئ للإنسان سماع أصوات أو رؤية أشخاص لا وجود لهم . ويستشهد ابن حزم بالقرآن لإثبات صدق رؤيته، فيقول إن الله تعالى أخبر أن الحواس تبع للعقل فقال تعالى : ﴿إنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور﴾ «الحج : ٤٦»، وتصبح على هذا حقيقة العقل - كما يراها ابن حزم - أنه «قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها» (٤٠) ، ومع ذلك فإن هذه المكانة العليا للعقل عند ابن حزم ليست هي مطلقة ، فالعقل تواجهه أحوال يقصر عن إدراكها ويفشل في تفسيرها لذلك لا ينبغي الخضوع مطلقًا للعقل في جميع الحالات. ويجمل ابن حزم مكانة العقل بأن يضعه في موقف وسط بين العجز والقدرة ، ويوجز ذلك بقوله «من ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج ما فيه ولا فرق» (٤١) .

رابعًا - الإنسان وفطرية الأخلاق :

يؤمن ابن حزم بأن الأخلاق فطرية في الإنسان، أي إن لها صفة الثبات في النفس، مثلها مثل الصفات الفطرية الأخرى التي يولد بها المرء ولا يد له في اختيارها . فكما إن الإنسان لا يختار لون بشرته أو حجم أنفه أو طول قامته، هو كذلك لا يختار نوع خلقه؛ فالحاسد لم يختر الحسد والوقح لم يختر الوقاحة، وكذلك الكريم أو الشجاع، إذا أن كلا منهم خلق بهذه الصفة، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك حتى وإن رغب أو بدا له ذلك ممكنًا ، فالوقح لا يقدر على الحياء والبخيل لا يملك أن يعطي، والكريم لا يمكن أن يبخل ، والجبان لا يكون شجاعًا والشجاع لا يملك أن يكون جبانًا ، وهكذا في سائر الأخلاق والصفات ، فالإنسان في رأي ابن حزم لا يملك أن يفعل شيئًا إلا ما يخلقه الله فيه من قدرة على فعله، فهو يقول : «ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهيم لا يقدر على الغباوة والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لايقدر على الشجاعة والكذاب لايقدر على ضبط نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفولتهم ... وهكذا في كل شيء، فصح أن لا

يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله، وإن كان خلاف ذلك متوهمًا منهم بصحة البينة وعدم المانع» (٤٢) .

وكون الأخلاق فطرية في الإنسان، لا يعني عند ابن حزم أن يقف الإنسان مستسلمًا لما خلق فيه من شرور ورذائل، محتجًا بأنها فطرته التي فطر عليها، بل عليه أن يسعى مجتهدًا إلى إلجام تلك الصفات الفاسدة وكبحها في مكانها في قاع النفس فلا يدعها تخرج إلى الظاهر في شكل قول أو فعل، وهو إن نجح في ذلك يكون أفضل ممن فطرت نفسه على الفضيلة، لأنه بمغالبته لطبعه الفاسد أثبت رجاحة عقله ونال أجر المجتهد المجاهد لنفسه، أما المفطور على الفضيلة لا فضل له في ذلك لأن فطرته تعينه عليه، يقول : «لا عيب على من مال بطبعه إلى بعض القبائح، ولو أنه أشد العيوب وأعظم الرذائل، ما لم يظهره بقول أو فعل، بل يكاد يكون أحمد ممن أعانه طبعه على الفضائل، ولا تكون مغلبة الطبع الفاسد إلا عن قوة عقل فاضل» (٤٣)، أي إن العاقل الفاضل هو الذي يجعل سلوكه خاضعًا لحكم العقل، وليس مطلقًا بحسب الغريزة، التي فطر عليها، فالعاقل «هو من ميز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها» (٤٤) . والفضائل عند ابن حزم تنبع من أصول أربعة هي : العدل والفهم والنجدة والجود . وكذلك الرذائل فإنها تنبع من أصول أربعة هي ضد أصول الفضائل وهي : الجور والجهل والجبن والشح (٤٥) . ومن هذه الأصول جميعًا تتولد جميع الفضائل وجميع الرذائل، فالأمانة والعفة هما نوعان من أنواع العدل والجود، والنزاهة والصبر هما مركبان من النجدة والجود، أما الحلم فهو من أنواع النجدة والقناعة مركبة من الجود والعدل، وكذلك الأمر في الرذائل، «فالحرص متولد عن الطمع، والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة ، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل» (٤٦)، ويبدو ابن حزم في إسناد، الفضائل إلى أصول أربعة أساسية متأثرًا بالفلسفة اليونانية وبالذات برأي أفلاطون حول هذه المسألة، ويتأكد هذا التأثر عند ابن حزم عندما يطالعنا تعريفه للفضيلة، فهو يقول إن «الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة» (٤٧)، وهذا التعريف مماثل لما قال به أرسطو من أن الفضيلة هي التوسط بين رزيلتين . إلا أن الفرق بين ابن حزم وفلاسفة اليونان هو أن ابن حزم يجعل الدين هو المقياس للفضيلة والخلق، فالدين لا يقر إلا الخير ولا يدفع إلا الأذى، بل إن الفضائل كلها مجتمعة في ما جاء به الدين، لذا هو يوصي من جهل الفضائل أن يعتمد «على ما أمره الله ورسوله ﷺ، فإنه يحتوي على جميع الفضائل» (٤٨) . وربط ابن حزم للفضائل بالدين وتقديره البالغ للمتدينين، ليس مقتصرًا على الدين الإسلامي وحده، وإنما هو يرى أن المتدين، أيًا كان دينه، هو أكثر التزامًا بالفضائل وأجدر بالثقة ممن لا دين له، أو من المسلم المستخف بحرمات الله، فهو يقول : «ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك ولا تثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك، من استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء مما تشفق عليه» (٤٩)، فابن حزم يرى أن المتدين يملك من الكوابح الدينية التي تقيد سلوكه وتجعله جديرًا بالثقة، مالا يملكه المستخف بحرمات الله .

وسلوك الإنسان في رأي ابن حزم، يدور حول محور واحد هو، طرد الهم، فالناس جميعًا هدفهم الأكبر في هذه الحياة هو طرد الهم . والهم – كما يرى ابن حزم – يتولد عند الإنسان نتيجة الطمع، فالطمع في الثراء يؤدي إلى هم البحث عن الثروة، والطمع في منصب يؤدي إلى هم الشقاء للحصول عليه، والطمع في العلم يؤدي إلى هم التعب لنيله، بل إن جميع مظاهر الحياة، ما هي سوى محاولة لطرد الهم ، ويشير إلى ذلك بقوله : «تطلبت غرضًا يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه، فلم أجده إلا واحدًا، وهو طرد الهم . فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستوا في إحسانه فقط، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم، وتباين هممهم وإرادتهم، لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ... فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها، مذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ويعاقبه

عالم الحساب، على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئًا سواه»(٥٠). ومحاولة الناس طرد الهم هي التي تدفعهم إلى ارتكاب الشرور والابتعاد عن الفضائل، إذ إن التنافس على جمع الثروة والحصول على الجاه والشهرة والجري وراء اللذات، كل ذلك يؤدي إلى نمو الأنانية والحقد والحسد والعداء بين أفراد المجتمع . وهذا كله بسبب الطمع الذي هو أصل توليد الهم لدى الناس، وفي رأي ابن حزم أن الطريق الوحيد لدفع الهم دون نشر للشرور أو هدم للفضيلة هو «العمل لله تعالى، فما عدا هذا فضلال وسخف» (٥١) . ويعلق على ذلك إحسان عباس بقوله : «من هذه الملاحظة يتبين لنا أن ابن حزم يقترب في بعض نظراته الاجتماعية من رجال المدرسة النفسية، فنظرية الطمع تشبه إلى حد كبير ما يقال عن الغرائز وأثرها؛ بل إن اتخاذ اسم واحد للدوافع في نفس الفرد يقترب من رأي فرويد في حصره جميع الطاقات الغريزية في الإنسان تحت اسم (لبيدو) واتخاذه غريزة الجنس ممثلة لكل تلك الطاقات والقوى، أما طرد الهم فيمكن أن يشمل ما يسمى في علم النفس الجماعي، (الصراع النفسي والاجتماعي)، وهذان النوعان من الصراع قد يحتوي أحدهما الآخر وقد يستقل عنه، ولكن في الربط بين طرد الهم وفكرة التوجه إلى الله يقترب ابن حزم من فكرة (الصراع الاجتماعي) الذي يتمثل في توجيه الرغبات الدنيوية نحو غاية مثالية» (٥٢). وهذه الغاية المثالية عند ابن حزم هي التي تجعله يؤمن أن طرد الهم ينبغي أن يطلب فيه اللذة الروحية وليست اللذات المادية . فاللذات الروحية هي لذات صافية خالية من كل كدر، بينما اللذات الحسية لا تخلو من عوارض تتخللها ونتائج سوء قد تحدث بسببها(٥٣) . واللذات الحسية يشارك الحيوان فيها الإنسان، بينما اللذات الروحية هي لذات خاصة للإنسان وحده فلذة القوة والشجاعة والسرعة وحسن الصورة، هي لذات مشتركة بين الإنسان والحيوان، بل إن الحيوان قد يتفوق في هذه الصفات على الإنسان، لذا فإن العاقل «لايغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة أو جماد، وإنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة التي أبانه الله تعالى بها عن السباع والبهائم والجمادات، وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة» (٥٤)، كذلك فإن اللذات الروحية أعظم وأكبر من اللذات الحسية، ولكن لا يدرك ذلك إلا من جرب النوعين بدليل أن الذين جربوا اللذات الحسية والروحية ينصرفون عن الحسية متجهين إلى الروحية مؤثرين لها على باقي اللذات، إذ إن : «لذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه، ولذة الحكيم بحكمته، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده، أعظم، من لذة الآكل بأكله، والشارب بشربه، ... والكاسب بكسبه، واللاعب بلعبه، والآمر بأمره، وبرهان ذلك أن الحكيم والعاقل والعالم والعامل واجدون لسائر اللذات التي سميناها كما يجدها المنهمك فيها، ويحسونها كما يحسها المقبل عليها، وقد تركوها وأعرضوا عنها وآثروا طلب الفضائل عليها ، وإنما يحكم في الشيئين من عرفهما، لا من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر» (٥٥). وليس هذا فحسب؛ بل إن اللذات الروحية هي لذات دائمة باقية بينما اللذات الحسية لذات وقتية فانية، والعاقل هو من يطلب الباقي وينصرف عن الفاني، يقول ناصحًا بترك لذات الدنيا الفانية والتوجه إلى الله تعالى حيث اللذة الروحية الخالدة : «كل أمل ظفرت به فعقباه حزن، إما بذهابه عنك وإما بذهابك عنه، إلا العمل لله عز وجل فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل» (٥٦). وهكذا يتبين لنا أن نظريات ابن حزم الأخلاقية هي انعكاس مخلص لفكره الديني الذي كان يوجهه ويقود خطاه في كل شأن، ويتضح ذلك من خلال حرص ابن حزم على اتخاذ الدين معينًا على الفضيلة وهاديًا ومرشدًا إلى الحق في كل حال .

آراؤه التربوية

أولاً - مفهوم التربية وأهدافها :

يرى ابن حزم أن التربية الصحيحة هي التربية التي تكسب الإنسان طمأنينة النفس والغبطة والسعادة في الدنيا والآخرة، وأن ذلك لايتحقق إلا بطرد الهم والتوجه إلى الله . والهم - كما يعرفه ابن حزم - هو كل ما يشغل ذهن الإنسان نتيجة الطمع، سواء كان ذلك هم الفقر أو المرض أو خمول الذكر أو فوات اللذات أو الجهل . وابن حزم يؤكد أن الطريق الوحيد لطرح هذا الهم والتخلص منه، هو التوجه إلى الله تعالى بالعمل الصالح (٥٧) . ومن

هذا المفهوم الديني للتربية تنبع أهداف ابن حزم التربوية، فهو يرى أن للتربية ثلاثة أهداف كبرى وأول هذه الأهداف هو أن تحقق التربية للإنسان الفوز في دار البقاء وأن تقربه إلى الله سبحانه، وذلك بإكسابه العلم النافع، وهذه الغاية لاتتحقق إلا بنشر المعرفة بين الناس ودفعهم إلى العمل الصالح واكتساب الفضائل التي تيسر لهم سبيل النجاة في يوم المعاد . يقول في مراتب العلوم: «إن غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم إنما هو تعلم علم مما أراد الله تعالى منا، وما به أخبر عنا، وما به يكون المخلص من هول مكاننا الكدر المظلم المشوب بالآفات، المملوء من أنواع المتالف والمهالك، والمحفوف بأصناف البلايا والمعاطب، وهو المعرفة بالشريعة والإعلان بها والعمل بموجبها » (٥٨) والمعرفة بالشريعة والعمل بموجبها يقتضي نشر العلم بين الناس وتيسير اكتسابه لهم، ولذلك يجعل ابن حزم نشر العلم من أهم أغراض التربية، كما يضع مهنة التعليم في قمة المهن معتبراً أن «أفضل ما استعمله المرء في دنياه، بعد أداء ما يلزمه الله تعالى في نفسه من تعلم اعتقاده من قول وعمل، أن يعلم الناس دينهم الذي له خلقوا » (٥٩)، وبلغ من تقدير ابن حزم لمهنة التعليم أن جعلها تسبق جميع المهن في المرتبة، فتسبق الحكم، والذب عن الحوزة، وإعانة الناس على إقامة الدين(٦٠) . ويرى ابن حزم أن نشر العلم واكتسابه يجب أن تكون النية فيه خالصة لله وحده، وأن لا يكون الغرض منه الكسب وتنمية الثروة، لأن العلوم التي يكتسب بها المال، وجه الكسب بها ضيق غير متسع واكتساب المال بغير العلم أجدى. ويضرب ابن حزم أمثلة على ما يكسب الثروة من غير حاجة إلى العلم فيذكر «صحبة السلطان وعمارة الأرض والتقلب في التجارات»(٦١)، بل إنه يرى أن «الجاهل الأغنم أنفذ فيها من العالم النحرير» (٦٢)، ومن هنا هو **يرفض أن يكون الهدف من العلم اتخاذه وسيلة لكسب المال؛ لأن ذلك عناء وضلال وفاعله يرتكب خطأين عظيمين: أحدهما** اجتنابه للطريق السهل المختصر إلى الكسب، والآخر استعماله للفضيلة التامة التي تميز بها عن البهائم والحشرات، في اكتساب ثروة مادية مصيرها إلى الزوال (٦٣).

وإلى جانب رفض ابن حزم اتخاذ العلم وسيلة للكسب، هو كذلك يرفض العلم لحفظ صحة الجسم فقط، وهو يعتقد أنه لا فائدة منه وأن سبيله مضنية وغير مضمونة النتائج وأنه مهما أجهد المتعلم نفسه في تلقيه «لايحصل من تمامه لديه إلا على البصر في معاناة مرض لايدري أيتم له غرضه من برئه أم لا يتم ، ثم إن تم فليس على ثقة من عود ذلك الداء بعينه أشد ما كان ، أو حدوث داء آخر مثل الذي استنفد طوقه في معاناته وأعضل منه» (٦٤) .

وفي رأي ابن حزم، أن أفضل ما أجهد المرء فيه نفسه هو علم «ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود ووصل إلى الفوز في دار البقاء» (٦٥) . وفي نهاية مراتب العلوم يجمل ابن حزم رأيه في الغرض من طلب العلم مشيراً إلى أن الغرض الأكبر من معرفة العلوم هو الفوز في الآخرة، الذي هو مطلب كل مؤمن، ولولا ذلك لما كان لطلب العلم والعناء فيه أي معنى (٦٦) . ولأن الهدف من كسب العلم - عند ابن حزم - هو معرفة الدين الذي به يتم الفوز في الآخرة فإن ابن حزم يحرم كتمان العلم (٦٧) وينهى عن البخل به(٦٨)، وهو يدعو إلى تسهيل إيصاله إلى الجميع ونشره بين العامة ما أمكن ذلك . وتسهيل العلم عند ابن حزم يشمل أمرين : أحدهما إزالة العوائق المادية التي تحول دون الوصول إليه، مثل عدم توافر الوقت . أو بعد مكان المعلم، أو قلة المال، لذلك هو يحث على أن يقدم العلم في المكان الذي يوجد فيه المتعلم فلا يكلف مشقة الانتقال والذهاب إليه، بل في بعض الحالات ينبغي أن يوهب المال للمتعلم ويجعل له أجراً لاقتنائه، يقول حول ذلك «فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته، ويخففه ما أمكن، بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزي الأجور لمقتنيه ... لكان ذلك حظاً جزيلاً وعملاً جيداً وسعياً مشكوراً كريماً وإحياء للعلم» (٦٩) . أما الأمر الآخرفهو تسهيل اللغة التي يقدم بها العلم وتبسيط المصطلحات والابتعاد عن التطويل الممل أو الاختصار المخل بالمعنى، وهذا هو ما ألزم به ابن حزم نفسه، وذلك

حين أخذ على عاتقه مهمة تسهيل وتيسير علم المنطق فألف كتابه التقريب لحد المنطق هادفًا إلي تبسيط العبارات وتوضيح المصطلحات واختصار ما طال منه بلا فائدة إذ «ليس كل فهم تصلح له كل عبارة» (٧٠)، وهذا يعني أن ابن حزم يرى أن المعارف يجب أن تقدم في لغة يستطيع إدراك معانيها جميع الناس بحيث يستوي في فهمها « العامي والخاصي والعالم والجاهل» (٧١) . إن سعي ابن حزم إلى نشر العلم بين الناس، وتسهيل حصولهم عليه، وحثهم على اقتنائه، يماثل في عصرنا الحاضر الدعوة إلى التعليم المستمر وما تسعى إليه من تحقيق نشر العلم والمعرفة بين الجميع ، ويمكن بسهولة رؤية التشابه بين الأساليب والوسيلة التي ينادي بها ابن حزم لتسهيل نشر العلم، وأسلوب ووسيلة الداعين إلى التعليم المستمر في الوقت الحاضر، ويتضح ذلك بجلاء في أمور مثل إيصال العلم إلى مكان المتعلم، وإزالة العوائق المادية بقدر الإمكان، وتبسيط اللغة والابتعاد عن الأملال .

أما الهدف الثاني للتربية فهو أن تقوم بغرس الخلق الحميد والحث على اكتساب العمل الصالح الذي به يستقيم سلوك الإنسان ويحصل على الفضيلة التي بها يتم للمرء اطمئنان النفس وراحتها، وابن حزم يعرف السعيد بأنه من «أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي» (٧٢)، ومعرفة الفضائل محصورة في معرفة «ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ ، فإنه يحتوي على جميع الفضائل» (٧٣)، بل إن الاقتداء برسول الله واستعمال أخلاقه وسيره يوفر«خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها» (٧٤)، ولكن الفضائل لا يأتيها من لم يتعلم العلم، باستثناء الأنبياء، الذين علمهم الله تعالى الخير كله دون أن يتعلموه من الناس (٧٥)، لذا فإنه «فرض على الناس تعلم الخير والعمل به» (٧٦)، وهما فضيلتان، يرى ابن حزم أن من جمعهما «فقد استوفى الفضيلتين» (٧٧)، أما من علم العلم ولم يعمل به فقد حصل على فضيلة واحدة هي فضيلة العلم وأساء في ترك العمل به، وأما من لم يعلم ولم يعمل فهو لا خير فيه وإن كان حاله أقل ذماً ممن ينهي عن تعليم الخير ويصد عنه (٧٨) . ويبدو من كلام ابن حزم أنه برغم أن تعلم الخير والعمل به فرض على الناس، إلا أنه لم يجد فضل العالم غير العامل، ويلحظ المتأمل في قول ابن حزم مدى تأثيره على الغزالي في هذه الناحية، فقد تبني الغزالي هذا الموقف وجعل للعالم العامل فضيلتين، هما فضيلة العلم وفضيلة العمل، وجعل للعالم غير العامل فضيلة واحدة هي فضيلة العلم وحده (٧٩)، في حين وقف القاضي أبو بكر ابن العربي موقفًا معارضًا لهذا الرأي مصراً على أن العلم لا تكتمل فضيلته إلا إذا قرن بالعمل، وأن العالم غير العامل لا فضل له، بل إنه ينكر العلم إذا لم يمارس ويطبق (٨٠) .

أما الهدف الثالث للتربية فهو يتركز في خلق روح التعاون عند الفرد وتوجيهه إلى عمل يسهم في بناء مجتمعه وخدمة أمته، وابن حزم يعطي للعمل مكانة عالية وأهمية قصوى في هذه الحياة بل إن الإنسان في رأيه يفقد قيمته الإنسانية إن بقي عاطلاً لا عمل له ، فهو يرى أنه «السمج القبيح بقاء الإنسان فارغًا في مدة إقامته في هذه الدار، مفنيًا تلك المدة فيما غيره أولى به وأحسن منه»(٨١) . ويستطرد ابن حزم في ذم البطالة والفراغ فيورد قول شيخه ابن الحسن (٨٢) مصادقًا عليه «إن من العجب من يبقى في هذا العالم [دون] معاونة لنوعه على مصلحة، أما يرى الحراث يحرث له والطحان يطحن له والنساج ينسج له والخياط يخيط له والجزار يجزر له والبناء يبني له وسائر الناس كل متول شغلاً، له فيه مصلحة وبه إليه ضرورة، أفما يستحي أن يكون عيالاً على كل العالم لا يعين هو أيضًا بشيء من المصلحة؟» (٨٣).

والتعاون بين أفراد المجتمع هدف رئيس عند ابن حزم، وهو يدلل على أهمية التعاون بقوله تعالى : ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ﴾ «المائدة : ٢» ويعلق على ذلك بقوله: «فكل ما لمخلوق فيه مصلحة في دينه أو ما لا غنى للمرء عنه في دنياه فهو بر وتقوى» (٨٤)، وبهذا يجعل ابن حزم التعاون بين أفراد المجتمع فرضًا ملزمًا لهم ، على كل واحد منهم الإسهام بما يقدر عليه من جهد وعلم ومال، وهو يشبههم في تعاونهم على إقامة الواجب «كالمجتمعين لإقامة منزل، فإنه لابد من بناء وإجراء ينقلون

الحجر وينقلون الطين، ومن صناع القرمد وقطاعي الخشب وصناعي الأبواب والمسامير حتى يتم البناء، وكذلك سائر ما بالناس الحاجة إليه من الحرث فإنه لا يتم إلا بالتعاون على القيام بآلاته والعمل بها» (٨٥) .

وهكذا يمضي ابن حزم في رسم أهدافه التربوية، مراعياً ما فيه مصلحة الفرد والمجتمع، وما يعود بالخير على الناس جميعًا في دنياهم وأخراهم .

ثانيًا - إلزامية التعلم والتعليم :

يرى ابن حزم أن الله كرم البشر وفضلهم على كثير من خلقه، وخصهم بالتمييز الذي يجعلهم قادرين على التصرف في العلوم والصناعات . ومن ثم فإنه يصبح فرضًا على الإنسان أن يستعمل هذه القدرة فيما خلقت له فهي وديعة عنده من خالقه فعليه أن لايهملها أو يضيعها «فإن الله تعالى كرم بني آدم وفضلهم على كثير ممن خلق، وخصهم على سائر خليقته بالتمييز الذي مكنهم به من التصرف في العلوم والصناعات، فواجب على المرء ألا يضيع وديعة خالقه عنده وأن لايهمل عطية باريه لديه، بل فرض عليه أن يصونها باستعمالها فيما له خلق» (٨٦). وانطلاقًا من هذه النظرة يجعل ابن حزم التفقه في الدين فرض عين على كل مسلم عاقل بالغ ذكر أو أنثى حر أو عبد، فيتعلم ما هو في حاجة إليه من معرفة الفرائض وشروطها وطرق تأديتها، ومعرفة الحلال والحرام في جميع الأعمال والأقوال (٨٧) . ويوغل ابن حزم في فرضه التعليم على الجميع بدون استثناء، حتى أنه يبيح للإمام أن يجبر «أزواج النساء وسادات الأرقاء على تعليمهم، إما بأنفسهم وإما بالإباحة لهم لقاء من يعلمهم » (٨٨)، ودور الإمام في فرض التعليم لايقتصر عند إجبار الأزواج والسادة على تعليم الزوجات والأرقاء، بل عليه «أن يأخذ الناس بذلك وأن يرتب أقوامًا لتعليم الجهال» (٨٩)، أي إن ابن حزم يجعل تعليم الناس مسئولية الدولة سواء بتأمين المعلمين وحث الناس على التعلم، أو برفع القيود عن المستضعفين الذين قد تعوقهم قيودهم عن طلب العلم وذلك في مثل حالة الإناث والعبيد، وهذا في الحد الأدنى من التعليم الذي يجب على المسلمين جميعًا اكتسابه، ثم هناك علوم لا يلزم المسلم تعلمها إلا عندما تكون هناك حاجة إلى ممارستها، فتعلمها ليس فريضة على الجميع وإنما على صاحب الحاجة إليها فقط . يقول في الأحكام «ثم فرض على كل ذي مال تعلم حكم ما يلزمه من الزكاة ، وسواء الرجال والنساء والعبيد والأحرار ، فمن لم يكن له مال أصلاً فليس تعلم أحكام الزكاة عليه فرضًا ، ثم من لزمه فرض الحجة ففرض عليه تعلم أعمال الحج والعمرة، ولا يلزم ذلك من لا صحة لجسمه ولا مال . ثم فرض على قواد العساكر معرفة السير وأحكام الجهاد وقسم الغنائم والفيء ثم فرض على الأمراء والقضاة تعلم الأحكام والأقضية والحدود، وليس تعلم ذلك فرضًا على غيرهم ، ثم فرض على التجار وكل من يبيع غلته تعلم أحكام البيوع وما يحل منها وما يحرم» (٩٠)، وهكذا يجعل ابن حزم فرضًا ملزمًا على كل فرد التفقه فيما هو في حاجة إليه وإتقان معرفة أحكامه وما يحل منه وما يحرم .

ويبدو مفهوم ابن حزم للتعليم هنا مشابهًا لما ينادي به جون ديوي في عصرنا الحاضر من خلق علاقة قوية بين المادة العلمية والحياة الحاضرة للمتعلم ، وأن يكون ما يتعلمه التلميذ في المدرسة مرتبطًا بما يمارسه في حياته اليومية (٩١)، لقد أدرك ابن حزم أهمية هذا الأمر وماله من فائدة علمية في حياة المتعلم، كما أدرك أنه لا معنى لشغل المتعلم بعلوم لايحتاج إليها وحرمانه من علوم هي أولى بالاكتساب والمعرفة، والعلوم عند ابن حزم أنواع منها ما هو دائم والحاجة إليه مستمرة ومنها ما تلاشى وتلاشت الحاجة إليه، فعلى المرء تعلم ما هو دائم وما هو مفيد في وقته «فلا وجه للاشتغال بعلم قد دثر وعدم وإنما الواجب أن يهتم المرء بالعلوم الممكن تعلمها التي قد ينتفع بها في الوقت» (٩٢)، ويدخل في هذه العلوم الصناعات التي تنفع الناس في معاشهم مثل «علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها وغرسها والبناء وغير ذلك» (٩٣)، وتعلم هذه العلوم هو فرض مثله مثل علوم الشريعة إلا أنها تأتي في مكانتها بعد العلوم الشرعية لأنها للدنيا خاصة بينما تلك الغرض منها التوصل إلى الخلاص في المعاد، ولذلك استحقت التقديم .

ثالثًا – مراحل التعليم :

يرى ابن حـزم أن يتم تعليم المرء على خمس مـراحل متتالية، تبدأ بالعلوم الأساسية في عملية التعلم، وتنتهي بالعلوم التي هي القصد والغاية النهائية من هذه العملية وهي العلوم الشرعية، وهو في تقسيمه للتعليم إلى مراحل راعى تدرج النمـو العـقلي والثـقـافي للمـرء، كـمـا راعى التسلسل العلمي للعلوم حيث إنه يرى أن العلوم مـبني بعضها على بعض والواحد منها يؤدي إلى الآخر، لذلك من الواجب على المرء «أن يؤثر منها بالتقديم ما لا يتوصل إلى سائره إلا به» (٩٤) .

المرحلة الأولى : انطلاقًا من هذه النظرة نجد ابن حزم ينصح بأن تبدأ المرحلة الأولى أو نحوها، فيبدأ في تعليمهم الخط وتأليف الكلمات من الحروف مع تدريبهم على القراءة وحفظ القرآن، ويحذر ابن حزم من التزيد والمبالغة في تحسين الخط، إذ يكفي فيه أن يصبح المتعلم قادراً على أن يكتب الكلام قائم الحرف بينًا صحيح الهجاء، وذلك خشية أن يتخذ صاحب الخط الحسن الكتابة وسيلة إلى «التعلق بالسلطان فيفني دهره أما في ظلم الناس، وأمـا في تسويد القراطيس بتواقيع بعيدة عن الحق مشحونة بالكذب والباطل» (٩٥) .

المرحلة الثانية : وتبدأ بعد أن يتمكن الطالب من القراءة والكتابة، وفيها يتعلم النحو واللغة والشعر، وينبه ابن حزم إلى أنه يكفي في علم النحو الاقتصار فقط على ما يحتاج إليه المرء في المخاطبة وفي قراءة الكتب المؤلفة، أما التعمق فيه فيجب أن يترك لمن يريد أن يتخذه معاشًا . وهو يؤكد أن التعمق في علم النحو «فضول لا منفعة بها، بل هي مشغلة عن الأوكد، ومقطعة دون الأوجب والأهم، وإنما هي تكاذيب، فما وجه الشغل بما هذه صفته» (٩٦) . أما في علم اللغة فالأمر مختلف، إذ يحسن التعمق والإيغال فيه، لأن «اللغة كلها حقيقة وذات أوضاع صحاح وعبارات عن المعاني، ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان»(٩٧). أما في الشعر فيقسم ابن حزم المنهج إلى ثلاثة أقسام، قسم منه مطلوب تعلمه ويحث عليه وهو شعر الحكم والخير، لما فيه من قيم أخلاقية تغذي النفس وتعينها على الاستقامة، وقسم منهي عن تعلمه ويشمل شعر الغزل والحروب والهجاء والتغرب، لما يبثه من خلق غير مرغوب وما يدعو إليه من فساد، والقسم الثالث هو شعر لا ينهى عنه ولا يحث عليه، بل هو – عند ابن حزم – في مرتبة «المباح المكروه» (٩٨)، وهو شعر المدح والرثاء .

المرحلة الثالثة : وفيها يأخذ الطالب بتعلم علم العدد الذي يشمل الضرب والقسمة والجمع والطرح والمساحة وعلم طبيعة العدد، كما يتعلم علم الفلك الذي به يتوصل إلى معرفة مساحة الأرض وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها، ويستثني ابن حزم علم أحكام النجوم من علم الفلك، ويرى أنه لا معنى له إذ إنه في رأيه لا يعدو أن يكون أحد اثنين، أما حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً ما تخبر به النجوم فلا فائدة في ذلك سوى استعجال الهم والغم بتوقع المرض والموت والمصائب، وإن كان باطلاً، لا معنى لتعلم الباطل، ومع ذلك فإن ابن حزم لا يغلق الباب تمامًا دون هذا العلم ، فهو يرى «أنه لا ينبغي لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه»(٩٩) ليس لأنه نافع وحق، وإنما ليعرف أغراض مدعي معرفة هذا العلم، «وليفيق من دعاويهم ومخرقتهم ويزيل عن نفسه الهم إذا عرف أنه لا فائدة فيه» (١٠٠) .

المرحلة الرابعة : وفيها يدرس الطالب علم المنطق ، «فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب» (١٠١) . كما

يدرس علم الطبيعة والأحياء والتشريح «ليقف على محكم وتأثير الصانع» (١٠٢)، وليخلط مع هذه العلوم «قراءة التواريخ القديمة والحديثة»(١٠٣)، ليس فقط ليصبح مطلعًا على أخبار الأمم الماضية ويستفيد مما بها من عظات وتجارب، بل أيضًا يستجم بها من الدرس المتعب، «فإن هذا العلم سهل جداً ومنشط ومنتزه ولذة» (١٠٤) .

المرحلة الخامسة : في هذه المرحلة يدرس الطالب علوم الإلهيات والأديان وأحكام الشريعة، التي من خلالها يعرف الحق ويميز الصحيح من الباطل .

نلاحظ من خلال هذا التقسيم للمراحل التعليمية، أن ابن حزم وضع العلوم الدينية في آخر القائمة وفي ختام مراحل التعليم، وذلك عكس ما فعله غيره من علماء المسلمين الذين قدموا علوم الشريعة على غيرها من العلوم. ويبدو أن ابن حزم فعل هذا انطلاقًا من مذهبه الظاهري الذي يأبى التقليد والتبعية، ويحث على العقل والفكر في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، لذلك حرص على أن تكتمل معلومات الطالب ويستنير عقله بالمعارف المختلفة قبل أن يبدأ بدراسة العلوم الدينية .

رابعًا – تكامل العلوم مع بعضها :

يقسم ابن حزم العلوم إلى سبعة أقسام هي علم شريعة كل أمة، وعلم أخبارها، وعلم لغتها، وعلم النجوم، وعلم العدد، وعلم الطب، وعلم الفلسفة . وهو يقسم علم الشريعة الإسلامية إلى أربعة أقسام هي علم القرآن والحديث والفقه والكلام، كما يجعل علم الأنساب جزءًا من علم الأخبار، وأما علم الطب فقد جعله نوعين : طب النفس وطب الأجسام . ثم يضيف ابن حزم إلى الأقسام الرئيسة السبعة العلوم المهنية مثل الزراعة والتجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وغيرها . إلا أنه يرى أن هذه العلوم المهنية أدنى في مكانتها من العلوم السبعة الأخرى، وذلك لأن منفعتها مقصورة على الحياة الدنيا، فهي تعنى بتدبير معاش الناس وماهم في حاجة إليه في حياتهم في حين أن العلوم الأخرى غرضها التوصل إلى الخلاص في المعاد لذلك هي أفضل وتستحق التقديم (١٠٥) . ومن بين هذه العلوم السبعة تبرز علوم الشريعة على أنها أهم العلوم، وطلبها واجب ليس فقط على من يقر بالمعاد ويؤمن بالبعث، بل أيضًا واجبة حتى على المنكر لذلك (١٠٦)، إلا أن هذه الأهمية لعلوم الشريعة لا تعني مطلقًا الاقتصار عليها وإهمال غيرها، وأن من يفعل ذلك يظل جاهلاً ولا يدرك ما هو فيه من جهل، لأن علوم الشريعة لا يكتمل إن لم يطلع المرء على ما يتعلق بها من علوم أخرى، فقسمة الفرائض والمواريث في حاجة إلى علم الحساب، وأوقات الصلاة والصوم والحج في حاجة إلى معرفة علم الفلك، وتجنب مضار المآكل والمشرب والتداوي تحتاج إلى علم الطب، ومعرفة القرآن تحتاج إلى علم اللغة وعلم السفن، وهكذا يصور ابن حزم العلوم على أنها سلسلة متشابكة الأطراف بعضها متعلق ببعض، فلابد من الاطلاع عليها جميعًا وعدم إغفال بعضها أو إهماله(١٠٧) وهكذا يجعل ابن حزم العلوم مترابطة مع بعضها لا يستغنى عن الآخر فهي متساندة فيما بينها وبعضها ييسر فهم البعض ويعضده ويدعمه . وإشارة ابن حزم إلى وحدة العلوم وتكاملها تأتي مماثلة لما ينادي به المحدثون في هذا العصر حيث أصبحت مسألة اتحاد العلوم وترابطها وخلق وحدة واحدة منها نهجًا مفيداً في تقريب المعرفة وتثبيتها في ذهن المتعلم . كذلك يظهر من كلام ابن حزم أنه يرفض التخصص في علم واحد والاقتصار عليه دون معرفة غيره، لأنه يؤمن أن العلوم جميعًا يساند بعضها البعض ويدعم الواحد منها الآخر، وهو ينص على أن «من اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره أو شك أن يكون ضحكة ، وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه ، أكثر مما أدرك منه» (١٠٨) ، وليس هذا فحسب، بل إن الاقتصار على علم واحد قد يؤدي ببعض الناس إلى ازدراء العلوم الأخرى واحتقارها لجهلهم بها، ويجعل ابن حزم من يفعل ذلك بمثابة «من ليس في يده من الطعام إلا الملح وليس معه من السلاح إلا المصقلة التي بها يجلي السلاح» (١٠٩)، ثم يضيف موضحًا أنه في نقده لهؤلاء المتخصصين لايهدف إلى أن ينتقص من قدر تلك العلوم التي اقتصروا عليها ولا

أن يقلل من شأنها وإنما هو يعيب على من قصد بتعلمه لها ذم سائر العلوم والانتقاص منها (١١٠)، وهذا التوضيح من ابن حزم يبين كذلك أنه لا يرفض التخصص كلية، ولكنه يسمح به عند توافر شروط معينة، منها أن يكون التخصص والاقتصار على علم واحد بسبب عدم قدرة الإنسان على تعلم علم آخر غيره، وعجزه عن اكتساب المزيد من المعارف، ومنها أن يعترف بفضل سائر العلوم ولا ينتقص منها، وأن يعترف بنقص حالة ونقص ما حصل عليه من معرفة، وهو في هذه الحالة يعدّ «محسن محمود فاضل، قد تعوض الأنصاف والعدل والصدق مما فاته منها فنعم العوض» (١١١) . وابن حزم يقر أن محاولة الحصول على كل العلوم أمر مستحيل وأن «من طلب الاحتواء علي كل علم أو شك أن ينقطع وينحسر ولا يحصل على شيء... إذ العمر يقصر عن ذلك» (١١٢)، لذا هو يرى أن يأخذ الإنسان «من كل علم بنصيب .. ثم يأخذ مما به ضرورة إلى ما لابد له منه .. ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه وبقلبه وبحيلته فيستكثر منه ما أمكنه» (١١٣). ونلاحظ في هذا النص لابن حزم تشابهًا مع رأي أبي بكر بن العربي حول مسألة التخصص، إذ كان ابن العربي يكره التخصص والاقتصار على تعلم علم واحد في بداية تعلم الإنسان وذلك حتى لا يصبح المرء «إنسانًا في الذي يعلم بهيمة فيما لا يعلم» (١١٤)، وكان يرى أن على الإنسان أن يلم بقدر إمكانه بالعلوم جميعها ثم يتعمق فيما يميل إليه منها ويمليه عليه طبعه (١١٥) . فهل كان ابن العربي متأثرًا بابن حزم ، رغم مهاجمته ونقده اللاذع له أم أن ابن العربي جاءه التأثر بهذا الرأي عن طريق أستاذه الغزالي الذي كان يقدر ابن حزم ويحترمه؟. أياً كان فليست هذه المرة الوحيدة التي تتشابه فيها آراء ابن حزم مع ابن العربي فقد اتفقا أيضًا في أهمية تحديد الكتب الدراسية واختيار ما يقدم منها للطلاب (١١٦)، كذلك اتفقا على أهمية البدء في التعليم باللغة والشعر وتأجيل باقي العلوم (١١٧) .

خامسًا - اختيار الكتب الدراسية :

حرص ابن حزم على أن يوضح ويحدد الكتب التي تدرس للطلاب، حتى لا يضل الطالب ويضيع وقته وجهده فيما ليس له منه فائدة، أو أسوأ من ذلك فيما قد يضره ولا ينفعه، كما حرص أيضًا على أن يحدد «كمية» العلم الذي يحصل عليه الطالب في كل نوع من العلوم ، إذ إنه كان يرى أن التزيد في بعض العلوم مضر، فهو إما أن يشغل المرء عن معرفة باقي العلوم أو ينتهي به إلى صحبة السلطان والعمل لمصلحته دون الحق، أو إلى طلب الثروة والجاه والانسياق لهما، لذلك نجد ابن حزم يحدد كتبًا معينة في كل علم متى ما أتقنها الطالب يصبح لا حاجة له إلى غيرها . ففي مجال النحو يكفي كتاب الواضح للزبيدي أو الموجز لابن السراج ويفضل استبعاد كتاب سيبويه، فهو وإن كان حسن ، إلا أن دراسته تعد من التزيد الذي لا حاجة إليه «إلا لمن أراد أن يجعله (النحو) معاشًا»(١١٨)، وفي علم اللغة يكفي الغريب المصنف لأبي عبيد ومختصر العين للزبيدي . إلا أن ابن حزم يستثني علم اللغة مما نهي عنه من التزيد في طلب العلوم الأخرى، لأنه يرى أن الحاجة إلى اللغة تختلف عن الحاجة إلى غيرها من العلوم، ولهذا هو يعد من الحسن أن يوغل المتعلم في كتب أخرى غير ما ذكر مثل خلق الإنسان ، والفرق ، لثابت بن أبي ثابت، والمذكر والمؤنث، لابن الأنباري ، والممدود المقصور والمهموز ، لأبي علي القالي ، والنبات لأبي حنيفة الدينوري (١١٩) . وفي الشعر يحدد ابن حزم شعراء معينين مثل حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة ، وصالح بن عبدالقدوس ، كما يحدد مواضيع معينة من الشعر تدرس وأخرى تبعد عن المنهج الدراسي كما مر معنا من قبل (١٢٠). أما في علم الحساب والهندسة فلا يجد ابن حزم أفضل من كتاب اقليدس، ففيه معرفة «نصبة الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها» (١٢١)، وكذلك كتاب المجسطي الذي به يعرف الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها والأوقاف وزيادة الليل والنهار والمد والجزر ومنازل الشمس والقمر والدراري» (١٢٢) .

إن هذا التحديد للكتب الدراسية عند ابن حزم لا يعني مطلقًا أنه ضد الكتب أو غير مقدر لها، بل إنه يخطئ من ذم الإكثار منها، ويرى أن في ذلك إتلافًا للعلم، وهو

يعترف بفضل الكتب وقيمتها جميعها، ففي رأيه أنه لن «يخلو كتاب من فائدة وزيادة علم» (١٢٣)، بل إنه يرى أنه «لولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد» (١٢٤). إن ما أراده ابن حزم وسعى إليه هو حصر المتعلم في حدود واضحة بينة يسير في إطارها، حتى يضمن له الحصول على قدر كاف من المبادئ الضرورية في كل العلوم، مما يوفر له نصيباً محموداً من الثقافة العامة التي لا ينبغي أن يجهلها أحد . ثم يمكن لمن أراد الاستزادة والتوسع أن يفعل ذلك .

سادساً - أسلوبه التربوي :

يتميز أسلوب ابن حزم في التربية بأمور سبعة جوهرية :

الأول - إيمانه باستخدام الفكر والاعتماد على العقل والبعد عن التقليد والتبعية . وهو يحذر المتعلم من التقليد مدللاً على كراهيته بأن الله سبحانه قد ذمه «إياك وتقليد الآباء فقد ذم الله عز وجل ذلك» (١٢٥) . لذا فإن على المتعلم أن يعتمد على العقل وأن يسعى إلى معرفة الحق متجرداً من أية مؤثرات أخرى مثل اتباع هوى النفس أو الاغترار بكثرة علم شخص ما أو كثرة صوابه، ويشير ابن حزم إلى أن الإنسان قد يغتر أحياناً بكثرة صواب امرئ ما، فيأخذ في قبول قوله دون أن يتيقن البرهان على صحة ذلك، مع أن كون القول صادر عن عالم موثوق كثير الصواب ليس دليلاً مطلقاً على صوابه، بل لابد من التنقيب عن برهان على ذلك وإثباته بالدليل القاطع البين . يقول مخاطباً المتعلم «وإياك والاغترار بكثرة صواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان» (١٢٦)، فالدليل والبرهان عند ابن حزم أمر جوهري لقبول أو رفض أي قول ، وهذا يعني عدم التسرع في إصدار الأحكام، وإخضاع المسائل للتأمل والتفكير للوصول إلى ما يثبت صوابها أو خطأها. والوصول إلى الحكم الصواب لا يتأتى إلا بمعرفة الحقيقة، والحقيقة رهينة الإنصاف والحياد، فطالب المعرفة لن يصل إليها ما لم يلتزم بالحياد تجاه ما يقابله من قول إلى أن يصل إلى دليل يقنعه بقبول القول أو رفضه، وفي رسالة الأخلاق والسير ينص ابن حزم على أهمية الحياد في الوصول إلى الحقيقة إذ يقول موصياً الطالب «وإذا ورد عليك خطاب بلسان أو هجمت على كلام في كتاب، فإياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة، قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع، وأيضاً فلا تقبل عليه إقبال المصدق به المستحسن إياه، قبل علمك بصحته ببرهان قاطع .. ولكن اقبل عليه إقبال سالم القلب عن النزاع عنه والنزوع إليه» (١٢٧) .

الثاني - إلى جانب هذا الحرص من ابن حزم على استخدام العقل والحياد والموضوعية في مناقشة الأمور نجده أيضاً يؤمن بوسيلة أخرى يراها مهمة في اكتساب المعرفة وهي وسيلة الممارسة والتجربة . فكثير من الحقائق لا تتكشف إلا بعد الممارسة والخبرة، وليس من جرب الشيء عرفه مثل من لم يجربه ولم يعرفه، وهو يرحب بكل أنواع الخبرة حتى الخبرة السيئة، إذ إن خبرة الإنسان السيئة تفيده في معرفة السيء فيتقي الوقوع فيه، وهو ينص في كتابه الأخلاق والسير على أن خبرته في مصاحبة أهل الجهل قد أفادته أشياء كثيرة فيقول : «لكل شيء فائدة، ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، وهي أنه توقد طبعي ، واحتدام خاطري ، وحمى فكري، وتهيج نشاطي ، فكان ذلك سبباً إلى تواليف لي عظيمة المنفعة ولولا استثارتهم ساكني واقتداحهم كامني ما انبعثت تلك التواليف» (١٢٨) ، وهذا الاتجاه عند ابن حزم مشابه لما ينادي به البراجماسيون في العصر الحديث من دعوة إلى ممارسة الخبرة والتجربة كمصدر رئيس من مصادر المعرفة .

الثالث - إلى جانب هذين المبدأين المهمّين في عملية التربية تنميه الاعتماد على العقل واستخدام الخبرة تتمير طريقة ابن حزم بالسعي المخلص إلى تيسير عملية التعلم وتقريبها للأذهان . ومن أهم وسائل

التيسير والتقريب تبسيط لغة التعليم واستخدام الألفاظ الفاشية والبعد عن الغامض منها والغريب، والحرص على تحديد دلالة المصطلحات العلمية ووضوحها، حتى لا يحدث الارتباك أو البلبلة للمتعلم ، كذلك الحرص على الإيجاز المفيد في تقديم العلوم وعرضها، فالتطويل غير المفيد أو الضروري يسبب الملل للمتعلم ويدفعه إلى النفور والضيق، كما أن الإيجاز المخل الذي يتجاوز بعض المعلومات المفيدة يخل بالمعنى ومن ثم يجعل العلم غامضًا عسر الفهم على المتعلم، فيجب أن يقدم العلم بطريقة متوازنة ليست مليئة بالحشو الخالي من المعنى ولاهي أيضًا مقتضبة خلو من كثير من الدلالات المفيدة .

الرابع – واستمرارًا في عملية تيسير وتقريب العلم نجد ابن حزم قد تنبه إلى أمر الترابط في معاني الأشياء وما ينتج عنه من سهولة في التذكر واكتساب المعرفة، وقد أشار إلى هذه الناحية وأكد على أهمية استخدامها في التعليم والاستفادة منها إذ يقول «فإن الشيء إذا ضم إلى شكله وقرن بنظيره، سهل حفظه، وأمكن طلبه وقرب متناوله» (١٢٩)، وهذه الوسيلة التعليمية عند ابن حزم تماثل ما جاء به فيما بعد جون هربرت في دعوته إلى استخدام تداعي المعاني لتثبيت المعلومات في أذهان التلاميذ وتقريبها لهم . ويلاحظ أن ابن حزم نفسه اعتمد هذا الأسلوب عند تأليفه لكثير من كتبه ، فنجده يعمد إلى ربط الأشياء فيما بينها سواء عن طريق التقابل أو طريق التضاد .

والناحية الأخرى التي تنبه لها ابن حزم لتسهيل عملية التعليم هي مراعاة الميل الفطري للمرء، والتأكيد على أهمية وجود هذا الميل عند الإنسان تجاه علم من العلوم لما لذلك من أثر في تسهيل عملية التعلم، ولهذا يوصي ابن حزم أن يقبل المرء على تعلم ما يميل إليه ويرغب فيه حتى وإن كان ذاك العلم أدنى في مكانته من العلوم الأخرى، لأن ميله إليه يعينه على النبوغ فيه وإجادته أكثر مما لو أرغم نفسه على تعلم علم لايميل إليه لمجرد علو مكانة ذلك العلم. فهو قد يفشل فيه ولا يتقنه يقول «من مال بطبعه إلى علم ما – وإن كان أدنى من غيره – فلا يشغلها بسواه، فيكون كغارس النارجيل بالأندلس وكغارس الزيتون بالهند، وكل ذلك لا ينجب» (١٣٠) .

الخامس – واستكمالاً للفائدة من التعلم يرى ابن حزم أن على المتعلم أن ينوع في أساتذته لتتنوع مصادر المعرفة عنده فمن «لم يسمع إلا من عالم واحد أوشك أن لا يحصل على طائل ... ومع اعتراك الأقران ومعارضتهم يلوح الباطل من الحق» (١٣١) .

ويبدو واضحًا هنا هدف ابن حزم في تعدد المعلمين فهو لايريد أن ينحصر التلميذ في حدود وجهة نظر واحدة ، فيتبعها ويقلدها . بل هو يريد أن تتعدد وجهات النظر وتتعارض فيما بينها كي تتاح الفرصة للتلميذ للتأمل والتفكير والمقارنة مما يضطره إلى استخدام العقل والاعتماد على الفكر، وهذا هو الهدف الرئيس من التربية عند ابن حزم .

السادس – وإضافة إلى تعدد المعلمين لابد أن يتفرغ المتعلم لطلب العلم ، فالوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة ليس بالأمر الهين، وهو لا يتم «إلا بشدة البحث وشدة البحث لاتكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال» (١٣٢)، وهذا يتطلب من المتعلم أن يفرغ نفسه تمامًا لطلب العلم فلا يشغل نفسه بشيء آخر سوى ما لابد له منه مثل أداء الفرائض وأمور المعاش، وهذا هو الحد الأكبر للوقوف على الحقيقة الذي ينبغي أن يسعى إليه طالب العلم . يقول ابن حزم مخاطبًا المتعلم : «فالحد الأكبر هو ألا تخلو من النظر في العلوم التي قدمنا إلا في أوقات أداء الفرائض والنظر

فيما لابد لك منه من المعاش، وترك كل ما يمكن أن تستغني عنه من أمور الدنيا» (١٣٣).

سابعًا - أخلاق المتعلم وصفاته :

يرى ابن حزم أن عملية التعلم لا يمكن أن تكتمل ما لم يتخلق المتعلم بأخلاق خاصة تجعله مؤهلاً لخوض مجال طلب العلم وفي رسالته مراتب العلوم ، يدون ابن حزم وصاياه لطالب العلم، فيبدأها بنهي المتعلم عن ذم ما يجهله من باقي العلوم، فذلك دليل على النقص والقول بغير معرفة إذ كيف يذم شيئًا لا يعرفه، ويزدريه وهو لم يخبره (١٣٤)، وكما أن ازدراء العلوم الأخرى رذيلة يجب الابتعاد عنها، كذلك فإن الاعجاب بالذات والزهو بالعلم هو أيضًا رذيلة ينبغي تجنبها، وإعجاب المتعلم بعلمه يطمس فضيلته ويوجب المقت له، كما أنه يدفعه إلى احتقار من أهم أقل علمًا وأدني في مكانتهم العلمية، مما يتنافى مع صفة التواضع التي يجب أن يتحلى بها طالب العلم دائمًا، ويبرر ابن حزم وصيته لطالبه بعدم احتقار من هم دونه بأنه هو نفسه (أي الطالب) كان في مثل تلك الحال قبل أن يحصل على العلم (١٣٥) .

وكما أنه من السيئ احتقار من هم أدنى، كذلك من السيئ حسد من هم أعلى حسدًا يؤدي إلى الانتقاص منهم والتقليل من قدرهم، أما إن كان الحسد مجرد رغبة في الوصول إلى ما وصلوا إليه، فإن ابن حزم لا يمانع فيه، بل يعدّه حسنًا وهو رغبة في الجد (١٣٦)، ولأن ابن حزم حريص على اكتمال المعرفة وانتشار العلم، فهو يضمن وصاياه لطالبه بأن لا يكتم علمًا علمه «فيحصل هو ومن لا علم له في منزله واحدة، إذ كلاهما غير مستعمل للعلم ولا مظهر له» (١٣٧) . ويجدر بنا الإشارة إلى أن ابن حزم رغم حثه على عدم كتم العلم هو لا ينسى أن يذكر طالبه بعدم التسرع في الخوض في العلم والتحدث فيه قبل أن تكتمل معرفته له ويتم إتقانه وإحكامه مما يعرضه للوقوع في الخطأ ومن ثم الخزى (١٣٨) . ولا يفوت ابن حزم في ختام وصاياه لطالبه أن يشير إلى أهم ما يجب أن يتحلى به طالب العلم وهو «تقوى الله في السر والجهر، وإخلاص النية لله» في طلب العلم، فلا «يطلب بعلمه عرض الدنيا فيبذل الأفضل بالأدنى» (١٣٩) .

ثامنًا - تعليم المرأة :

يأتي اهتمام ابن حزم بتعليم المرأة واعترافه بحقها في ذلك من نظرته المنصفة إلى المرأة، إذ إن ابن حزم يعد واحدًا من الفقهاء المسلمين القلائل الذين أقروا للمرأة بمكانتها الكريمة التي منحها إياها الإسلام . وابن حزم يعدّ من المدافعين المخلصين عن المرأة ويظهر في مواقف كثيرة متصديًا لأولئك الذين يحاولون الانتقاص من مكانة المرأة وقيمتها ، وفي كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، عندما يتحدث عن (وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة) ، يقر بفضل النساء بل يتعداه إلى تفضيل بعضهن على الرجال وهو يشير إلى أن الصحابيات يشاركن الصحابة في الفضل، بل بينهن «من يفضل كثيرًا من الرجال ... وما ذكر الله تعالى منزلة من الفضل إلا وقرن النساء مع الرجال فيها» (١٤٠) . وعندما يتحدث عن فضل زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم، يشير إلى أن فضلهن ومكانتهن وعلمهن مقر به من الجميع، رغم كونهن إناث، وأنوثتهن لم تحل دون أن يكن «من جملة أولي الأمر منا الذين أمرنا بطاعتهم فيما بلغن إلينا عن النبي ﷺ كالأئمة من الصحابة سواء ولا فرق»(١٤١)، أي إن ابن حزم يجعل النساء متضمنات في قوله تعالى ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ «النساء : ٥٩» ويأخذ ابن حزم في إيراد ما يقال من استشهادات يقصد بها الحط من مكانة المرأة، فيبدأ بإيراد قوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ «آل عمران : ٣٦» هذه الآية التي يوردها البعض للاستشهاد على أن المرأة أقل مكانة من الرجل وأدنى، ويفسر ابن حزم الآية بظاهرها الذي يشير إلى أن الأنثى غير الذكر وأن الذكر غير الأنثى تمامًا كما أن الحمرة ليست كالخضرة والخضرة ليست كالحمرة «وهذا ليس من الفضل في شيء البتة» (١٤٢)، ثم يلتفت إلى من يدعي غير ذلك ويوبخه قائلاً : «فأنت إذًا عند نفسك أفضل من مريم وعائشة وفاطمة لأنك ذكر وهؤلاء إناث»(١٤٣). ثم يورد آية أخرى هي : ﴿وللرجال عليهن درجة﴾

«البقرة : ٢٢٨»، وهي أيضًا من الآيات التي يستشهد بها الناس للتقليل من مكانة المرأة ويقول في تفسيرها إن هذه الآية هي مما يختص بالعلاقة بين الرجل وزوجته فهي مقتصرة على «حقوق الأزواج على الزوجات» (١٤٤)، وليست عامة شاملة كل الرجال وكل النساء، وإلا للزم «أن يكون كل يهودي وكل مجوسي وكل فاسق من الرجال، أفضل من أم موسى وأم عيسى وأم إسحاق عليهم السلام، ومن نساء النبي ﷺ وبناته، وهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة» (١٤٥)، ثم يورد ابن حزم قوله تعالى: ﴿أو من ينشؤا في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾ «الزخرف : ١٨»، ويأخذ في مناقشة أولئك الذين يستشهدون بهذه الآية للتدليل على أن المرأة ضعيفة وعاجزة وغير قادرة على المحاجة والنقاش، وأن هذا كله يضعها في مكانة أدنى من مكانة الرجل، يقول ابن حزم معتذرًا عن النساء في عدم قدرتهن على الحجاج إنما ذلك «لقلة دربتهن، وليس في هذا ما يحط من الفضل عند ذوات الفضل منهن» (١٤٦)، ويستمر ابن حزم في دفاعه عن مكانة المرأة ومقدرتها العقلية مؤكدًا أن الأنوثة ليست مرادفًا لنقص العقل كما يشيع الكثيرون، ثم يورد الحديث الشريف «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من إحداكن» (١٤٧)، الذي يستشهد به بعض الناس للحط من قيمة المرأة، ويعلق على ذلك بقوله: إن حمل هؤلاء المشغبون الحديث على ظاهره لزمهم أن يقولوا إنهم أتم عقلاً ودينًا من مريم وأم موسى وأم إسحاق ومن عائشة وفاطمة، ومن يقول ذلك لا يبعد عن الكفر، ثم يضيف الرسول ﷺ قد بين «وجه ذلك النقص وهو كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل وكونها إذا حاضت لاتصلي ولاتصوم، وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولانقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط، إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينًا وعقلاً» (١٤٨). ويستطرد ابن حزم موضحًا وجهة نظره في مسألة نقص شهادة المرأة فيقول « وليس ذلك مما ينقص الفضل، فقد علمنا أن أبا بكر وعمر وعليًا لو شهدوا في زنا لم يحكم بشهادتهم ولو شهد به أربعة منا عدول في الظاهر حكم بشهادتهم، وليس ذلك بموجب أننا أفضل من هؤلاء المذكورين، وكذلك القول في شهادة النساء فليس الشهادة من باب التفاضل في ورد ولا صدر، لكن يقفا فيها عندما حده النص فقط » (١٤٩) .

ومن هذه الروح المتجردة عند ابن حزم، ومن هذا المنطق المحايد تنطلق كلمة الحق يقذفها في وجوه أولئك المغالطين أو من سماهم بالمشغبين الذين فشلوا في التجرد من أهوائهم وميولهم الذاتية التي تملي عليهم الإصرار على جعل المرأة في مكانة أدنى من مكانة الرجل . وانطلاقًا من هذه النظرة المنصفة الكريمة التي ينظر بها ابن حزم إلى المرأة، جعل طلب العلم والتفقه فيه فرضًا على كل امرأة كما جعل على الزوج أو الإمام فرض إعانتها على ذلك وتيسيره لها ما أمكن (١٥٠) . ولم يقتصر الأمر على الحد الأدنى من التعليم، بل شمل الاستزادة من العلم والتعمق فيه، إذ هو أيضًا ملزم للمرأة، كما هو ملزم للرجل، متى ما ظهرت الحاجة إلى ذلك، ففرض على ذات المال تعلم أحكام الزكاة، وفرض على من لزمها الحج أو العمرة تعلم ما تحتاج إليه من أحكام ذلك، ومن لزمتها التجارة عليها معرفة أحكام البيوع، وهكذا لا يفرق ابن حزم بين المرأة والرجل في مسألة طلب العلم والتفقه فيه، بل إنه مضى إلى أبعد من ذلك، فقد جعل فرضًا على المرأة الارتحال في طلب العلم، إذا لم يتوافر في البلد الذي تقطنه من يقدم العلم وجب عليها أن ترحل إلى حيث يوجد العلماء القادرون على تقديمه، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ (١٥١) «التوبة : ١٢٢» إذ إن ابن حزم يصر على أن الخطاب في الآية ليس خاصاً بالذكر فقط كما يدعي البعض وإنما هو يشمل الإناث كذلك، ويقول مجادلاً أولئك الذين ينكرون اشتمال الإناث في الخطاب العام في القرآن الكريم «فإن قالوا فأوجبوا عليهن النفار للتفقة في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قلنا وبالله التوفيق : نعم، هذا واجب عليهن كوجوبه على الرجال، وفرض على كل امرأة التفقه في كل ما يخصها كما فرض ذلك على الرجال، ففرض على ذات المال منهن معرفة أحكام الزكاة وفرض عليهن

كلهن معرفة أحكام الطهارة والصلاة والصوم، وما يحل وما يحرم من المآكل والمشارب والملابس، وغير ذلك كالرجال ولا فرق . ولو تفقهت امرأة في علوم الديانة للزمنا قبول نذارتها، وقد كان ذلك، فهؤلاء أزواج النبي ﷺ وصواحبه قد نقل عنهن أحكام الدين وقامت الحجة بنقلهن» (١٠٢)، ويبدو أن إيمان ابن حزم القوي بأهمية تعليم المرأة منبثق من إيمانه العميق بمسئوليتها الاجتماعية ودورها الإيجابي تجاه أمته فالمرأة في رأيه ليست مجرد أنثى مكانها البيت لا تتجاوز مسئوليتها جدرانه، وإنما هي امرأة فاعلة منتجة تقود وتوجه وترعى، فالمرأة في رأيه لها أن تلي الحكم وأن تكون وصية ووكيلة بل قاضية (١٠٣)، وهذا كله يستوجب فرض التعليم عليها لتكون قادرة على القيام بتلك المسئوليات وأداء دورها الحيوي في المجتمع الإسلامي .

الخاتمة :

من خلال استعراضنا لفكر ابن حزم التربوي نجد أنه قد تناول قضايا فكرية بالغة الخطورة وذات موقع حساس في العالم الإسلامي مثل الحرية الفكرية وقدرات العقل ومدى اعتماد المرء عليها، والتمرد على الاتباع والإصرار على وجود الدليل والبرهان، وغير ذلك مما ينبني عليه مذهبه الظاهري . كذلك نلاحظ أن ابن حزم في تقديره للعقل وإصراره على الرجوع إليه لا ينسى الإشارة إلى أهمية الحياد والموضوعية والبعد عن التحيز أو الميل إلى هوى النفس، وهي قضية ذات صلة قوية بأمر التعلم فالإنسان لا يمكن أن يتجرد من هواه ويتحرر عقله ويستخدم الحجج ويتتبع البراهين إلا إذا كان عالمًا أما الجاهل فليس له سوى الاتباع والتقليد لا محالة، ومن هنا نجد حرص ابن حزم على نشر العلم والدعوة إلى تيسيره للجميع ما أمكن ذلك، إذ هو يؤمن أن العقل المفكر الحر لا يولد في أحضان الجهل . وحول هذا المعنى يقول حسان محمد حسان محللاً حرص ابن حزم على تيسير العلم ونشره : «فإذا كان القياس مرفوضًا والتقليد ممنوعًا فلابد من تدريب للناس على استنباط الأحكام واستخراج النتائج بدون حواجز فكرية أو عرقية ... فالاحتكام إلى العقل ومنع التقليد والأخذ بظاهر النص يحتاج إلى إتقان للقراءة والكتابة وللفهم والتحليل» (١٠٤) . كذلك يظهر في فكر ابن حزم التربوي نزعتان رئيستان هما :

- النزعة النفعية التي تظهر مسيطرة على اتجاهه التربوي حيث يؤكد أن قيمة العلم تقاس بمدى نفعه للإنسان في الدنيا والآخرة، وكلما ارتقت منفعة العلم ارتقى العلم نفسه، لذلك هو يضع علوم الشريعة في مكانة أعلى من العلوم الدنيوية لأن منفعتها أرقى ، فهي تنفع في اليوم الآخر في حين أن العلوم الدنيوية منفعتها محدودة في هذه الحياة الدنيا، كذلك تتجلى هذه النزعة بوضوح عند ابن حزم حين يصر على أن يكتفي المرء من العلوم بالقدر الذي يستفيد منه وينفعه في مباشرة أعماله، أما ما فاض على الحاجة فهو «فضول لا منفعة فيه» (١٠٥) . وتتأكد نزعته هذه من خلال ما جاء في رأيه في تعلم النحو والكتابة وعلم الفلك. وهذه النزعة النفعية البارزة في فكر ابن حزم تبدو مشابهة لمدرسة أصحاب المذهب النفعي في عصرنا الحاضر الذين ينادون بتوجيه التعليم إلى ما فيه فائدة مباشرة للمتعلم ويقيسون قيمة العلوم بحسب نجاحها في أداء ذلك .
- أما النزعة الأخرى فهي نزعة أخلاقية، وهي تظهر حين يجعل ابن حزم من بين أهداف التربية غرس الخلق الحميد عند الإنسان، والعمل على إكسابه الفضائل التي بها يستقيم سلوكه وتتم سعادته، وربما كان هذا ما دعاه إلى وضع الرقابة على النصوص الشعرية التي تقدم للتلاميذ بحيث لا يصلهم إلا ما كان فيه قيم أخلاقية مرغوبة ومستحبة . كذلك تظهر النزعة الأخلاقية في حرص ابن حزم على خلق روح التعاون عند الفرد وزرع حب المنفعة لأمته ومجتمعه في نفسه، ولقد بلغت به هذه النزعة حداً جعله يرى أن التعاون بين أفراد المجتمع هو فرض ملزم لهم.

إن تتبعنا لآراء ابن حزم التربوية يجعلنا نرى فيها انعكاسًا صادقًا لاعتقاده الديني واتجاهه الفكري العام الذي يتميز بالجهر بكلمة الحق والجرأة فيه .

ومجمل القول أن ابن حزم يعد واحداً من أعظم فقهاء المسلمين ومفكريهم الذين وقفوا ضد الاتباع والتقليد ونادوا بحرية الفكر والبحث دون خوف أو تردد .

الهوامش

١ – أحمد بن محمد المقري التلمساني . **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت : دار الكتاب العربي، د . ت، ٢٨٣/٢.

٢ – محمد أبو زهرة . **ابن حزم ، حياته وعصره آراؤه وفقهه**، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٥٤، ص٦٢ .

٣ – المقري . **نفح الطيب** ، م . س، ٢٨٣/٢ .

٤ – أبو الحسن علي بن بسام ، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس ، بيروت : دار الثقافة، ١٩٧٩م، ١٦٧/١.

٥ – عمر فروخ . **بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام** ، بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٦م، ص ١١٨ – ١١٩ .

٦ – عمر فروخ . **ابن حزم الكبير** ، بيروت : دار لبنان للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٥٠ .

٧ – عبد الكريم خليفة . **ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه**، بيروت : دار العربية، د . ت ، ص٢٦ .

٨ – أبو محمد علي بن حزم . **طوق الحمامة في الألفة والألاف** ، (رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق إحسان عباس)، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م، ١٦٦/١.

٩ – ن . م ، ص٢٧٣ .

١٠– ن . م ص٢٥١ – ٢٥٢ .

١١– ن . م ، ص ٢٥٢ .

١٢– عبدالكريم خليفة ، **ابن حزم الأندلسي** ، م . س ، ص٦٣ .

١٣– الطاهر أحمد مكي . **دراسات عن ابن حزم** ، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٦م، ص٨٧.

١٤– عبدالكريم خليفة . **ابن حزم الأندلسي**، م . س ، ص٧١ .

١٥– ن . م، ص ٨٧ .

١٦– أبو محمد علي بن حزم . **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، بيروت : مكتبة خياط، د . ت ، ١٠٩/٥.

١٧– ن . م ١٠٩/٥ .

١٨– عمر فروخ، **بحوث ومقارنات**، م . س ، ص١١٧ .

١٩– أبو محمد علي بن حزم . **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه** ، تحقيق إحسان عباس، بيروت : مكتبة الحياة ، د . ت ، ص ١٥٦.

٢٠– يلاحظ عمر فروخ أن ابن حزم لم يفرق بين العلم بالحس أو بأول العقل، وهو يجعلهما في بعض الأحيان شيئًا واحدًا . (انظر **بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام** ، ص١١٠ – ١١١) .

٢١– ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، م . س ، ص١٥٦.

٢٢– ن . م ، ص ١٥٦ .

٢٣– ن . م ، ص ١٥٦ .

٢٤– ن . م ، ص ١٥٧ .

٢٥– ن . م ، ص ١٥٧ .

٢٦– ن . م ، ص ١٥٧ .

٢٧– ن . م ، ص ١٥٨ .

٢٨– ابن حزم ، **الفصل** ، م . س ، ٧٤/٥ .

٢٩– ن . م ، ٣ /٥٠ – ٥١ .

٣٠– ن . م ، ٥ /١٠٨ .

٣١– ن . م ، ٤/١ .

٣٢– ن . م ، ١ / ٤ – ٥ .

٣٣– ن . م ، ١ / ٥ .

٣٤– ن . م ، ٥ / ١٠٧ – ١٠٨ .

٣٥– ن . م ، ١ / ٦ .

٣٦– ن . م ، ١ / ٦ .

٣٧– ابن حزم ، **التقريب لحد المنطق**، م . س ، ص٥٨.

٣٨– ن . م ، ص ١٧٦ .

٣٩– ن . م ، ص ١٧٨ .

٤٠- ن . م ، ص ١٨٠ .
٤١- أبو محمد علي بن حزم . **الأحكام في أصول الأحكام** ، القاهرة : زكريا علي يوسف، د . ت، ٢٧/١.
٤٢- ابن حزم **الفصل**، م . س ، ٣ / ٤٢ - ٤٣ .
٤٣- ابن حزم ، **الأخلاق والسير**، م . س ، ص ٢٣٠ .
٤٤- ن . م ، ص ١٩٨ .
٤٥- ن . م ، ص ١٨٦ .
٤٦- ن . م ، ص ١٨٧ .
٤٧- ن . م ، ص ٢٣٢ .
٤٨- ن . م ، ص ٢٣٢ .
٤٩- ن . م ، ص ١٢٠ .
٥٠- ن . م ، ص ٨٧ - ٨٨ .
٥١- ن . م ، ص ٩٣ .
٥٢- إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م، ٣٢٧/١.
٥٣- ابن حزم، **الأخلاق والسير**، م . س ، ص٩٢.
٥٤- ن . م ، ص ٩٨ .
٥٥- ن . م ، ص ٨٦ - ٨٧ .
٥٦- ن . م ، ص ٨٧ .
٥٧- أبو محمد علي بن حزم ، **الأخلاق والسير في مداواة النفوس** ، تحقيق الطاهر مكي، القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١م، ص ٩٣ .
٥٨- أبو محمد علي بن حزم . **مراتب العلوم**(رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى) تحقيق إحسان عباس ، القاهرة : مكتبة الخانجي، د . ت ، ص٨١.
٥٩- ن . م ، ص ٨٣ - ٨٤ .
٦٠ - ن . م ، ص ٨٤ .
٦١- ن . م ، ص ٦١ .
٦٢ - ن . م ، ص ٦١ .
٦٣- ن . م ، ص ٦١ .
٦٤- ن . م ، ص ٦٢ .
٦٥- ن . م ، ص ٦٢ .
٦٦- ن . م ، ص ٩٠ .
٦٧- أبو محمد علي بن حزم ، رسالة الجامع، (خلاصة في أصول الإسلام وتاريخه) تحقيق أبو عبدالرحمن ابن عقيل وعبد الحليم عويس، دار الاعتصام ، ١٩٧٧، ص٧٦ .
٦٨- ابن حزم ، **الأخلاق والسير** ، م . س ، ص ١٠٤.
٦٩- ابن حزم ، **التقريب لحد المنطق**، م . س ، ص٨-٩.
٧٠- ن . م ، ص٨ .
٧١ - ن . م ، ص ٨ .
٧٢ - ابن حزم ، **الأخلاق والسير** ، م . س ، ص٩٦ .
٧٣- ن . م ، ص ٢٣٢ .
٧٤- ن . م ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
٧٥- ن . م ، ص ١١١ .
٧٦- ن . م ، ص٢٥٧ .
٧٧- ن . م ، ص ٢٥٧ .
٧٨- ن . م ، ص ٢٥٧ .
٧٩- أبو حامد الغزالي ، **تهافت الفلاسفة**، القاهرة : دار المعارف، ط٧، ١٩٨٧، ص٢٨٦-٢٨٧ .
٨٠- أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، تحقيق عمار طالبي ، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٤، ص ٢٥٢ .
٨١- ابن حزم ، **مراتب العلوم** ، م . س ، ص ٨٣ .
٨٢- يذكر إحسان عباس محقق رسالة مراتب العلوم أن ابن الحسن هذا هو أبو عبدالله محمد بن الحسن المعروف بابن الكتاني . انظر مراتب العلوم ، ص٨٣.
٨٣- ابن حزم ، **مراتب العلوم** ، م . س ، ص ٨٣ .
٨٤- ن . م ، ص ٨٣ .
٨٥- ن . م ، ص ٨٢ - ٨٣ .
٨٦- ن . م ، ص ٥٩ .
٨٧ - ابن حزم ، **الإحكام في أصول الأحكام**، م . س، ٦٩٠/٥ .
٨٨- ن . م ، ص ٥ / ٦٩٠ .

٨٩- ن . م ، ص ٥ / ٦٩٠ .

٩٠- ن . م ، ص ٥ / ٦٩٠ .

٩١- منير المرسي سرحان، **في اجتماعيات التربية**، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢، ص٥٧ - ٥٨.

٩٢- ابن حزم، **مراتب العلوم**، م . س ، ص٦٠.

٩٣- ن . م ، ص٨٠ .

٩٤- ن . م ، ص ٦٠ .

٩٥- ن . م ، ص ٦٣ .

٩٦- ن . م ، ص ٦٥ .

٩٧- ن . م ، ص٦٥ .

٩٨- ن . م ، ص ٦٧ .

٩٩- ن . م ، ص ٧٠ .

١٠٠- ن . م ، ص ٧٠ .

١٠١- ن . م ، ص ٧١ .

١٠٢- ن . م ، ص ٧١ .

١٠٣- ن . م ، ص ٧١ .

١٠٤- ن . م ، ص ٧٢ .

١٠٥- ن . م ، ص ٧٨ - ٨٠ .

١٠٦- ن . م ، ص ٨٦ .

١٠٧- ن . م ، ص ٨٧ .

١٠٨- ن . م ، ص ٧٧ .

١٠٩- ن . م ، ص ٨٧ - ٨٨ .

١١٠- ن . م ، ص ٨٩ .

١١١- ن . م ، ص٨٩ .

١١٢- ن . م ، ص ٧٧ .

١١٣- ن . م ، ص ٧٧ .

١١٤- أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم**، م. س، ٤٩٧ .

١١٥- ن . م، ص ٤٩٧ .

١١٦ - ن . م ، ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

١١٧- أبو بكر بن العربي ، **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، جدة : دار القبلة، ١٩٨٦، ص٦٤٣ .

١١٨- ابن حزم ، **مراتب العلوم** ، م . س ، ص ٦٥ .

١١٩- ن . م ، ص ٦٥ .

١٢٠- ن . م ، ص٦٥ - ٦٧ .

١٢١- ن . م ، ص ٦٧ .

١٢٢- ن . م ، ص ٦٨ .

١٢٣- ن . م ، ص ٧٦ .

١٢٤- ن . م ، ص ٧٦ .

١٢٥- ابن حزم ، **التقريب لحد المنطق**، م . س، ص١٩٥.

١٢٦- ن . م ، ص ١٩٥ .

١٢٧- ابن حزم ، **الأخلاق والسير**، م . س ، ٢٥٦ .

١٢٨- ن . م ، ص ١٦٣ .

١٢٩- أبو محمد علي بن حزم، **مراتب الإجماع**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠، ص ١٢ .

١٣٠- ابن حزم ، **الأخلاق والسير** ، م . س ، ص١٠٥.

١٣١- ابن حزم ، **مراتب العلوم** ، م . س ، ص٧٧ .

١٣٢- ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، م . س ، ص١٩٨ .

١٣٣- ن . م ، ص ١٩٩ .

١٣٤- ابن حزم ، **مراتب العلوم**، م . س ، ص ٨٠ .

١٣٥- ن . م ، ص ٨٠ - ٨١ .

١٣٦- ن . م ، ص ٨١ .

١٣٧- ن . م ، ص ٨١ .

١٣٨- ن . م ، ص ٨١ .

١٣٩- ن . م ، ص ٨١ .

١٤٠- ابن حزم ، **الفصل في الملل** ، م . س ، ٤ / ١٢٦.

١٤١- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٢- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٣- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٤- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٥- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٦- ن . م ، ٤ / ١٣٠ .

١٤٧- **صحيح البخاري** ، منشورات دار الفكر، ١٩٨١، المجلد الأول، ٢ / ١٢٦ .

١٤٨- ابن حزم ، الفصل ، م . س ، ٤ / ١٣٢ .
١٤٩- ن . م ، ٤ / ١٣٢ .
١٥٠- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ، م ، س، ٥/٦٩٠ .
١٥١- ن . م ، ٥ /٦٩١ .
١٥٢- ن . م ، ٣ / ٣٢٥ .
١٥٣- أبو محمد علي بن حزم ، المحلى ، بيروت : المكتب التجاري للطباعة والنشر ، د . ت ٩ / ٤٢٩-٤٣٠ المسألتان ١٨٠٠ و ١٨٠١ .
١٥٤- حسان محمد حسان . ابن حزم الأندلسي، عصره ومنهجه وفكره التربوي، القاهرة : دار الفكر العربي، د . ت، ص ١٧٤ - ١٧٥ .
١٥٥- ابن حزم ، مراتب العلوم ، م . س ، ص ٦٥ .

المراجع

١ - ابن بسام ، أبو الحسن علي . الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق إحسان عباس ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٧٩م .
٢ - ابن حزم، أبو محمد علي . طوق الحمامة في الألفة والآلاف (رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس) ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م .
٣ - ابن حزم، أبو محمد علي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، بيروت : خياط، د . ت .
٤ - ابن حزم، أبو محمد علي ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، بيروت : مكتبة الحياة ، د . ت .
٥ - ابن حزم ، أبو محمد علي ، الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة : زكريا علي يوسف، د . ت .
٦ - ابن حزم ، أبو محمد علي ، الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق الطاهر مكي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م .
٧ - ابن حزم ، أبو محمد علي ، مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى تحقيق إحسان عباس، القاهرة : مكتبة الخانجي، د ت .
٨ - ابن حزم ، أبو محمد علي ، رسالة الجامع، خلاصة في أصول الإسلام وتاريخه تحقيق أبو عبدالرحمن ابن عقيل وعبدالحليم عويس، دار الاعتصام ، ١٩٧٧م .
٩ - ابن حزم ، أبو محمد علي ، مراتب الإجماع ، بيروت : دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م .
١٠- ابن حزم ، أبو محمد علي ، المحلى ، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر ، د . ت .
١١- ابن العربي ، القاضي أبو بكر، العواصم من القواصم ، تحقيق عماد طالبي، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٤م .
١٢- أبو زهرة، محمد، ابن حزم، حياته، وعصره آراؤه وفقهه ، القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٥٤م .
١٣- حسان محمد حسان . ابن حزم الأندلسي ، عصره ومنهجه وفكره التربوي ، القاهرة : دار الفكر، د . ت .
١٤- البخاري ، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، منشورات دار الفكر ، ١٩٨١م .
١٥- خليفة ، عبدالكريم ، ابن حزم الأندلسي ، حياته وأدبه، بيروت : دار العربية، د . ت .
١٦- سرحان ، منير المرسي، في اجتماعيات التربية، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م .
١٧- عباس، إحسان ، رسائل ابن حزم الأندلسي ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠م .
١٨- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٧م .
١٩- فروخ، عمر، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦م .
٢٠- فروخ ، عمر، ابن حزم الكبير ، بيروت : دار لبنان للطباعة والنشر ، ١٩٨٠م.
٢١- المقري ، أحمد بن محمد ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق محمد عبدالحميد، بيروت : دار الكتاب العربي . د . ت .
٢٢- مكي ، الطاهر أحمد ، دراسات عن ابن حزم، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٧٦م .

ما هكذا يا (سَعْدُ) تُورَدُ الإبل

نقد مقال «زهير بن جناب الكلبي : أخباره وما تبقى من شعره»

في مجلة معهد المخطوطات العربية

محمد شفيق البيطار

قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة دمشق

نشرت مجلّة معهد المخطوطات العربية في مجلّدها الثامن والثلاثين : الجُزْأين ١ - ٢ (رجب ١٤١٤ - المحرم ١٤١٥هـ/ يناير - يوليو ١٩٩٤م) مقالاً للكاتب عادل عطا اللّه فريجات ، استأثرَ بالصفحات (١٢٩ - ١٨٢) ، وتضمّن دراسةً عن الشاعر الجاهلي زهير بن جناب الكلبي، ومجموعَ شعره الذي قام صاحب المقال بتحقيقه .

وبعد قراءة هذا المقال وجدتُ فيه أموراً كثيرة تُوجِبُ الأمانة عليّ أنْ أنقُلها في هذه الصفحات إلى قرّاء المجلّة الذين اطلعوا على ذلك المقال ، ليستدركوا ما فَرَط فيه ؛ إذ وقع الكاتب في أغلاط أسلوبية ولغوية ، وتعسف في عدد من أحكامه دون دليل، ورجّح أموراً دون مُرَجِّح ، وشكّ في صحّة أمورٍ من دونِ سبب، وعلّل أشياءَ تعليلاً ضعيفًا ، وادّعى ما لا يصحّ ، ووقع في أوهامٍ ، وغلط في النقل عن المصادر ، ونسب إلى العلماءِ أقوالاً هم منها بريئُون ، وأفسد الأخبار باختصارها اختصاراً مُخلاً ، وحكم على رواياتٍ صحيحة بالتحريفِ والتصحيف، وجاءَ بأمورٍ عجيبةٍ في الأنسابِ والأيّام وأعلامِ الناس والمواضع وضَبْطِ الشعر وشرحِ غريبه ومعانيه ، إضافةً إلى شرح ألفاظٍ واضحة ، وإهمالِ شرح ما هُوَ بحاجةٍ إلى ذلكَ من ألفاظٍ وإشارات تاريخيّة وضرائر شعريّة .

وإذْ جَدَّ جَدُّ الأمرِ فإنّني أسوقُ ما وقفتُ عليه من أغلاطِ كاتبِ ذلك المقال، مبتدئًا بالتنبيه على الأغلاط الأسلوبية في المقال عامّةً ، ثمَّ أعودُ لأتناول ما جاءَ في كلّ فقرةٍ من فقراتِ دراسته ، ثم في كلّ قطعةٍ من قِطَعِ مجموع شعر زهير بن جناب ؛ وأُرَقِّمُ تلك الأغلاط من أوّلها إلى آخرها ؛ واللّهُ المُسْتَعان .

١ - فأوّل الأغلاط الأسلوبيّة واللُّغويّة جاءَ في الصفحة (١٣٠) حيث قال : «تَمكّنَّا مِنْ جَمْعِ عَدَدٍ طَيِّبٍ منها» أي من أشعار زهير بن جناب ، والكاتبُ يريدُ بذلك (عدداً غير قليل) ؛ ووَصْفُ العَدَدِ بأنّهُ (طيّب) وصفُ غيرُ صحيح ، لأن العرب تستخدم صفة (الطّيّب) و(الطّيِّبة) للدّلالة على ما تستلذّه الحواسّ أو النفس ، وعلى ما خَلا من الأذى والخَبَث ، فتقول : بلدٌ طيّب ، وبلدة طيّبة ، وشربةٌ طيّبة ، ومساكن طيّبة ، وريح طيّبة ... إلخ ؛ انظر اللسان والتاج (طيب) .

٢ - وجاء في الصفحة (١٣٠) أيضًا : «نسب الشّاعر وأسرته وقبيلته» ، فإذا كانت كلمة (أسرته) لها ما يسوّغ ذكرها من أنّ الكاتب سيذكر أبناءَ الشاعر وإخوتَه ممّن لا يدخل في سلسلة نسب الشاعر، فإنَّ كلمة (قبيلته) لا داعي لذكرها، لأنّها مُتَضَمَّنة في (نسب الشاعر) .

ونحو هذا قولُه في موضع آخر : «وقائع زهير وأيّامُه» والوقائع هي الأيّام نفسها، و(وقائع العرب) هي أيّامُها ؛ فلا داعي لكلمة (وأيّامه) .

٣ - وفي الصفحة (١٣١): «وإذا صحّ لنا ضبط اسم شاعرنا، وتمييزه عن غيره من الشعراء ...» والصّواب: تمييزه مِن غيره ؛ انظر اللسان والتاج (ميز) .

٤ - وفي الصفحة (١٣٢) : «ونَعَتَهُ ابن حبيب بأنّه جَرّار ، والجَرّار قائدُ الجيش الذي يربو على ألف محارب». والفعل (ربا) على معنيين : الأوّل لازمٌ بمعنى : زادَ

ونما، فعلٌ غيرُ متعدٍ لا بنفسهِ ولا بالحرف، فتقول : ربا المالُ ، وربا البناءُ ، إذا ارتفع وعلا ، وربا الجُرْحُ إذا وَرِمَ ؛ والثاني متعدٍ بنفسه ، بمعنى : علا المكانَ ، فتقول: رَبَوْتُ الرابيةَ ونحوها ، إذا عَلَوْتَها .

والاستخدام الصحيح في المعنى الذي أراده الكاتب هو : (يُرْبِي على) ، من الفعل (أرْبى) ، يُقال : أربى فلانٌ على الخمسين ونحوها من الأعداد ، إذا زادَ .

٥ – وفي الصفحة (١٣٣) : «وكلّ هذه الأرقام ... تنطوي على مبالغاتٍ وتهاويل لا يُرْكَنُ إليها» . ولفظ (التهاويل) لم يكن له داعٍ لأنّه أرادَ به (المبالغات) نفسها التي عطف عليها ، فجاء بهذا اللفظ للتوكيد ، ولكن ليسَ هذا موضع هذا اللفظ ، لأنّ (التهاويل) هي ما هُوِّلَ بِهِ ، أي خُوِّفَ ورُعِّب .

٦ – وفي الصفحة (١٣٣) أيضًا : «وكانت له وقائعه ومعاركه الكثيرة على مسرح الأرض التي حلّ بها ، أو رحل عنها» ؛ وقوله (على مسرح ... إلخ) لا داعي له ، لأنّ من البدهيّات أنّ المعارك تكون في مكانٍ ما ، فهو من نافلة القول التي لا يَضيرُ حذفُها ؛ على أنّ هذه النافلة لم تستوف كلّ الأمكنة التي تكون فيها المعارك.

٧ – وفي الصفحة (١٣٤) : «وكان زهير – كغيره من زعماء القبائل – يتنقّل من موضع لآخر طلبًا للكلأ والماء» ؛ ولا فائدة في تشبيه زهير بـ (زعماء القبائل) خاصّةً في التنقّل ، لأنّ التنقّل يستوي فيه الزَّعيم وغيره ، إلاّ إذا كان يريد أنّهم يتنقّلون بقبائلهم ، وعندئذٍ يجب أن يقول : (يتنقّل بقبيلته ... إلخ) .

٨ – وفي الصفحة (١٣٥) : «ومن الأخبار التي **تفيد بوجود** زهير في القرن الخامس الميلادي : خَبَرٌ يشير إلى معاصرته لداود بن هبالة ، ومعاصرته لكليب وائل ، ومشهده ليوم السلاّن ، وليوم خزازى» ؛ ففي هذا القول غَلَطان، أوّلهما : أنّ الفعل (أفاد) يتعدّى بنفسه: لمفعولٍ واحدٍ ، ولمفعولين ، فنقول : أفادَ فلانٌ علمًا ومالاً إذا اكتسبه ، وأفاد فلانٌ فلانًا علمًا ومالاً إذا أكْسَبَه إيّاه ، فتعدية الفعل بالباء من الغلط ؛ الثاني قوله : «ومن الأخبار ... خبرٌ يشيرُ إلى معاصرته ومشهده ... إلخ» والصواب أنّها أخبارٌ عدّة لا خبر واحد ، فكان يجب أن يقول : (ومن الأخبار ... أخبار تشير إلى كذا وكذا وكذا ...) أو (ومن الأخبار ... خبرٌ يشير إلى كذا، وخبرٌ يشير إلى كذا ...).

٩ – وفي الصفحة (١٣٦) : «إلى أن وضعت أوزارها **حوالي** السنة **٥٢٥م**» وفي الصفحة (١٣٨) : «واستمرّوا فيه إلى أن أخرجهم سيف بن ذي يزن **حوالي** السنة **٥٧٥م**»، وفي الصفحة (١٤٢) : «هذا الذي تولّى أمر اليمن **حوالي ٥٢٥م**» ؛ فاستخدم (حوالي) ظرفًا للزمان، وإنّما هي ظرفٌ للمكان ؛ انظر اللسان والتاج (حول) ، والصواب استخدام (نحو) مثلاً .

١٠– وفي الصفحة (١٥٠) : «وقد كوّنَتْ أشعارُ زهير خمسَ قصائد ، وإحدى وعشرين **مقطوعة** ، يضاف إليها أربع **مقطوعات** نازع زهيرًا فيها شعراء آخرون»، وهو يريد (إحدى وعشرين مقطّعة ... أربع مقطّعات) ، ولفظ (المقطّعة) مصطلحٌ عند العلماء يدلّ على ما قلّ عددُ أبياته من نصوص الشعر ؛ انظر العمدة : ٣٥٠ واللسان والتاج (قطع) .

١١– وفي الصفحة (١٤٦) وضع عنوانًا فرعيًا هو : «وفاة زهير ووَصاتُه» ، فجعل كلمة (وصاته) في العنوان ، وهي كلمة غريبة بمعنى (الوصيّة) ، مع أنّ أهمّ سمات العنوان : الاختصار والوضوح والدقّة ، فما الهدفُ من وضع الوصاة وترك الوصيّة إلاّ التَّعالمُ والتنطُّع ؟ ! ، ثُمَّ إنَّه وَضَعَ (الوَفاة) قبل (الوصاة) مع أنّ الوصيّة تسبق الوفاة .

فهذه هي الملاحظات الأسلوبية واللّغويّة في المقالِ عامّةً ، ونقف الآن عند أغلاطِهِ الأُخرى في كلّ فقرة من فقرات دراسته .

١٢– ففي حديثه عن نسب الشاعر وأسرته قال : «روى محمد بن السائب الكلبي عن أشياخه الكلبيّين نسب هذا الشاعر ، فقال : (زهير بن جناب بن هبل ابن

عبدالله بن كنانة بن بكر بن عوف بن عذرة بن زيد اللاّت بن رُفَيْدة بن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب ابن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة بن مالك ابن حمِيَر» وأحال في الحاشية على مصادره فقال : «السجستاني : المعمرون ص ٣٥ ، وانظر الأصفهاني: الأغاني ١٩ : ١٥ ، وقارن بالآمديّ : المؤتلف والمختلف ص ١٩٠، وفي أمالي المرتضى زاد الشريف المرتضى بعدَ (مالك بن قضاعة) : (ابن مرّة ابن عمرة بن مرّة بن زيد بن مالك بن حمير) - أمالي المرتضى ١ : ٢٣٨» .

وفي حديثه هذا عدّة أمور : أوّلها أنّ هذه المصادر التي ذكرها غير كافية ، إذ ليس فيها مصدرٌ واحدٌ من المصادر المختصّة بأنساب العرب ، وأهم تلك المصادر التي أوردت نسب زهير : نسب معدّ واليمن الكبير - لهشام بن محمد الكلبيّ ، والاشتقاق - لابن دريد ، والمؤتلف والمختلف - للدار قطني ، وجمهرة أنساب العرب - لابن حزم ، والإكمال - لابن ماكولا ؛ كما أنه أغفل عدداً من المصادر التي ترجم أصحابها لزهير ، كالشعر والشعراء ، وتاريخ دمشق ، والروض الأنف ، وتاريخ أبي الفداء ، وتاريخ ابن الوردي .

وثانيها : أنّه لم ينبّه على اختلاف علماء النسب في نسب قضاعة ، وقَطَعَ بأنّها من حمير ، مع أنّ الأدلّة المختلفة من أشعار العرب وأخبارها منذ الجاهلية تؤكّد أنّها كانت معديّة منذ الجاهلية إلى العصر الأموي ، ثمّ انتسبت إلى حمير بسبب العصبية القبلية التي اشتدّت بينهما وبين قيس عيلان في العصر الأمويّ ، إذ عقدت حلفًا بينها وبين مَن بالشام مِن اليمن ، ثمّ ادّعى قومٌ منها النسب إلى اليمن ؛ وقد أفضتُ في إيراد الأدلّة على ذلك في بحثٍ أعددته حول شعراء بني كلب بن وبرة .

وثالثها : أنّه قال : «زاد الشريف المرتضى بعد مالك ابن قضاعة : ابن مالك بن مرّة ...» والصواب أنّه زاد بعد (قضاعة) : ابن مالك بن مرّة .

ورابعها : أنّ بين تلك المصادر التي أحال عليها اختلافًا كان يجب التنبيه عليه وعلى الصواب ؛ فقد جاء في المعمّرين : «زيد الله بن رفيدة بن كلب» بإسقاط (ثور) من النسب ، وقوله (زيد الله) لا يصحّ، والصواب (زيد اللاّت) وهو ما أجمعت عليه المصادر، وقد ذكر ابنُ الكلبيّ زيد اللات وإخوته في (نسب معدّ واليمن الكبير ٢ : ٣٠٥ - ٣٠٦) وكلّهم مضاف إلى (اللاّت)، وهم : تيم اللاّت ، ووَهب اللات ، وأوس اللاّت، وشيع اللات، وشُكْم اللاّت، وسعد اللاّت، وسَكن اللاّت، وشعث اللاّت؛ وجاءَ في المؤتلف والمختلف - للآمديّ : «كنانة بن عوف» بإسقاط (بكر) من النسب.

١٣- وقال : «وقد صادفنا أخبارًا تفيد أنّه تزوّج غير مرّة . وقد عُرِفَ من زوجاته واحدة تدعى لميس الأرأشية ... وكان لزهير منها ولدان هما : عامر وخداش» .

وفي قوله هذا ثلاثة أمور ؛ أوّلها : أنّ له ثلاث زوجات أُخرى قد عُرِفْنَ ، أُولاهنّ : لميس بنت عمِّيت بن عديّ ابن عبدالله بن كنانة الكلبية ، جدّها (عديّ) وجدّ زهير (عبدالله) أخَوان ، والثانية : عاتكة بنت عبدمناة ابن هُبَل ، وهي ابنة عمّ زهير ، والثالثة : يقال لها العَتيبيّة، من بني عَتِيبٍ من جُذام .

وثانيهما : أنّه ضبط نسبة لميس هكذا (الأرأشيّة) ، وهذا يعني أنّها منسوبة إلى (أرْأش) ؛ والصواب أنها (الإراشيّة) نسبةً إلى (إراش) أو (إراشة) بكسر الهمزة، وبالألف ، إذ ليس في العرب مَن اسمه (أرأش) ولا (أرأشة) ، وإنّما هو بكسر أوّله وبالألف في أوسطه ؛ انظر كتب الأنساب ، كالنسب الكبير - لابن الكلبي ١ : ٤٠، ١٧٠ ، ٣٧٥ ، و ٢ : ١، و٣ : ٧.

وثالثها : أنّه لم يذكر من أولاد زهير سوى عامر وخداش ، وزعم أنّ أمّهما هي لميس ؛ في حين ذكرت المصادر أولادًا آخرين لزهير ، وبيّنت أمّ كلٍّ منهم ، وأولاده هم : امرؤ القيس ، أمُّه لميس بنت عمِّيت الكلبية ؛ وأبو النُّعمان ، وأبو جابر ، وعامر ، أُمّهم

عاتكة ؛ وقُزْعة – واسمه عبدالله – وخداش ، أمّهما لميس الإراشيّة ؛ وسعدٌ ، أمّه العتيبيّة ؛ انظر النسب الكبير ٢ : ٣٤٢ .

١٤– وقال : «ومن إخوة زهير بن جناب : عديّ ، وعُلَيْم ، وحارثة ، ومالك ؛ ولعُلَيْم ابنٌ اسمه عبدالله ، كان قد خالف زهيرًا في أمر الرحيل والإقامة ، فغضب منه زهير...» .

وفيه أمران : أوّلهما أنّ قوله : «ومن إخوة زهير ...» يُشْعِرُ بأنّ له إخوةً آخرين ، وإنّما وردَ ذكرُ هؤلاء الإخوة الأربعة في جميع المصادر التي رجعتُ إليها في بحثي عن شعراء بني كلب ، دون أن يكون في تلك المصادر إشارة إلى أنّ له إخوة آخرين .

وثانيهما أنّه لم يذكر سبب مخالفة عبدالله بن عليم عمَّهُ زهيرًا، مع أن المصادر ذكرت ذلك، وهو أنّ زهيرًا عندما أسنّ نَصَبَ ابنَ أخيه عبدَالله للرئاسة في كلب، فطمع أن يكونَ كعمّه زهير في اجتماع قضاعة كلّها على رئاسته ، فجعل يخالفه ؛ انظر مثلاً : الأغاني ١٩: ٢٣ – ٢٤ .

١٥– وقال : «ويروي أبو الفرج أنّ أخا زهير (حارثة بن جناب) وَفَدَ معه على بعض ملوك غسّان، وكانت أم الملك عليلة، فسأل الملك الأخوين عن دواء لها، فأساء حارثة الأدب في إجابة الملك ...» وأحال في الحاشية على مصدره فقال: «انظر الأصفهاني: الأغاني ١٩ – ٢٠، وفي روايةٍ أخرى أنّ الذي رافق زهيرًا في وفادته تلك هو أخوه عديّ».

وفيه أمران : الأوّل أنّ وضْعَهُ اسم (حارثة بن جناب) في المتن ، وتنبيهَهُ في الحاشية على أنّ مُرافق زهير في رواية أخرى كان (عديّ بن جناب)، يُوحي بأنّه يرجّح كونَ مرافقه هو حارثة، وأنّ ما جاءَ في الرواية الأخرى ضعيف، مع أنّ ما جاءَ في تلك الرواية هو الصحيح، وأنّ أبا الفرج تفرّد فيما ذهب إليه من أنّه (حارثة)، في حين أجمعت المصادر الأخرى على أنّه (عديّ) ؛ ويؤكّد ذلك أنّ المصادر التي عدّدت حمقى العرب المشهورين المنجبين أجمعت على ذكر (عديّ ابن جناب)، انظر مثلاً : أمثال العرب للمفضّل : ١٦٨، والنسب الكبير ، ٢: ٣١١ ، والإكمال ٢ : ١٣٦، والمحبَّر : ٣٨٠ .

والثاني أنّه أشار إلى «رواية أُخرى» ، ولم يذكر واحدًا من مصادر تلك الرواية ، وهي كثيرة ، كأمثال العرب: ١٦٨، وجمهرة الأمثال ١ : ١٥١، والمستقصى ٨٣/١.

١٦– **وفي حديثه عن «ملامح شخصيته وصفاته»** قال وهو يذكر اختلاف المصادر في عدد الوقعات التي قام بها: «فالكلبي يقول : إنّها مئتا وقعة ، والشرقيّ ابن القطاميّ يزعمُ أنّها خمس مئة وقعة ، والخَبَران عَصيّان على التصديق، بيد أنّهما يشيران إلى أنّ زهيرًا كان بحقّ رجلَ حربٍ وقتال» .

وفيه أنّ إنكار الكاتبِ لهذا العدد أو ذاك من الوقائع لا داعيَ له ، فقد ذَكَرَ قبلَ ذلكَ أنّ المصادر أجمعت على أنّه عُمِّرَ زمنًا طويلاً وبالغت في مقدار ما بلغه من العمر (ما بين ٢٠٠ و٤٥٠ عامًا) ؛ وتلك المبالغة تدلّ على أنّه عاش أمدًا طويلاً لا يزيد على مئة وعشرين سنة، لأن العرب لا تعدّ الرجل معمّرًا إلاّ إذا بلغ هذا القدر من العمر ؛ فلو أنّ زهيرًا قادَ قومَهُ أربعين سنةً فقط ، وكانت له في كلّ سنةٍ عشرُ وقائع فقط ، لكان عددُ وقائعه أربع مئة وقعة ما بين صغيرة وكبيرة ، منها ما كان هو الغازي ، ومنها ما كان هو المغزوّ، ومنْ ثَمَّ فلا داعي للشكّ في الخبرين، لأنّ كلاً منهما قابل للتصديق، ولعلّ اختلاف الرجلين في عدد الوقائع راجعٌ إلى أنّ الأوّل لم يلتفت إلاّ إلى الوقائع الكبيرة.

١٧– **وفي حديثه عن «مكانه وزمانه»** قال : «ومن المعلوم أنّ قضاعة – قبيلة زهير الكبرى – قبيلةٌ جنوبيّة ، ولكنّها، وبسبب خلافات مع التبابعة ، هاجرت إلى الشمال في زمن لا نعرفه بدقّة» .

وفيه أمران : أوّلهما زَعْمُ الكاتب أنّه «من المعلوم» أنّ قضاعة قبيلة جنوبية ؛ وهذا زَعْمٌ عريضٌ لا يقوم على دليل، فليس من المعلوم أنّها قبيلة جنوبية ، بل إنّ في

نسبتها إلى حمير (من قبائل اليمن الجنوبية) أو إلى معدّ بن عدنان (قبائل الشمال) خلافًا كبيرًا بين علماء النسب ، وقد تضاربت أقوالُهم ، فمن أين للكاتب بعد ذلك أن يزعم أنّه «من المعلوم» كونُها جنوبية ، مُغَطِّيًا بذلك على كلّ خلاف ومُتَبَنِّيًا قولاً لا يصحّ بعدَ التحقيق؛ فقد تابعتُ أمرَ نَسَبِ قضاعة في بحث أعددته حول (شعراء بني كلب) فاستأثَرَ بخمس عشرة صفحة ، وأثبتُّ فيه بأدلّة عدّة من أشعار الجاهلية وأخبارها أنّه لم يكن هناك أيّ أثر للخلاف في الجاهلية حول كون قضاعة من مَعَدّ ، وأنّ هذا الخلاف لم يظهر إلاّ في العصر الأمويّ بعد ما استعرت العصبية القبلية بين كلبٍ القضاعية وقيسِ غيلانَ المضريّة المعدّيّة ، فتحالفت كلب مع قبائل اليمن المقيمة بالشام ، ثمّ ادّعى قومٌ منهم الانتسابَ إلى حمير ، فكان الخلاف بين القضاعيّين أنفسهم ، ثمّ انتقل الخلاف إلى آراء العلماء من بعدُ .

والثاني زَعْمُهُ أنّ قضاعة هاجرت إلى الشمال في زمن لا يعرفه بدقّة بسبب خلافات مع التبابعة ؛ فاللهُ أعلَمُ من أين أتى بهذا الزعم ، مع أنّ أقوال العلماء تؤكد أنّ قضاعة كانت تُقيمُ في أقدم عهودها المعروفة مع إخوتها من مَعَدٍّ في الحجاز ، ما بَينَ جُدَّة من شاطئ البحر الأحمر إلى منتهى ذات عِرْقٍ شماليَّ مكّة - وهي الحدّ الفاصل بين تهامة ونجد - إلى الحَرَم ، ثمّ وقعت الحرب بين قضاعة بن معدّ وبين بني ربيعة بن نزار ابن معدّ حين قَتَلَ حَزيمة بن نهد القضاعيّ يَذْكُرَ ابنَ عَنَزَة من بني ربيعة ، فَهُزِمَتْ قضاعة وأُجليَتْ عن منازلها ؛ وقد ذكر ذلك هشام بن محمد الكلبيّ في كتابه (افتراق ولد معدّ) بسنده إلى ابن عبّاس - رضي الله عنه -، وهو كتاب مفقود، غير أنّ البكريّ نقل خبر افتراق ولد معد عن ابن الكلبيّ بسنده إلى ابن عباس، وعن عُمَر بن شبّة بسنده إلى ابن عبّاس أيضًا، ونقل ياقوت الحمويّ أطرافًا من خبر الافتراق عن ابن الكلبيّ ؛ انظر معجم ما استعجم - للبكريّ : ١٧ ، ومعجم البلدان - لياقوت (جدّة) و(حضن) .

١٨- وقال : «جاء في كتاب اللّباب في الجاهلية لهشام بن الكلبي : (ومنهم داود اللثق بن هبالة بن عمرو بن ضجعم ... وفي جمهرة النسب لهشام : فولد سعدُ : حماطة ، ومنهم ضجعم ، بطنٌ ...) » وأحالَ في الحاشية على مصادره ، فقال : «انظر ابن دريد : الاشتقاق ، ص٥٤٥ ، الحاشية رقم (٧) ...» .

فأوهم القارئ بأنّه ينقل نصّاً عن كتاب لابن الكلبيّ اسمه اللّباب في الجاهلية ، وإذا في النصّ قوله : «وفي جمهرة النسب لهشام ...»، فَرَجعت إلى الاشتقاق: ٥٤٥ فوجدت محقّقه ينقل حاشيةً طويلة عن إحدى مخطوطات الاشتقاق ، وفيها قول صاحب الحاشية : «في كتاب اللباب ... وفي جمهرة النسب لهشام ...» ، فجاء صاحبنا فنسب الحاشية كلّها لهشام ! .

١٩- وقال : «وقد حدّد الأب (لويس شيخو) تاريخَ يوم السُّلان بالسنة ٤٨١م . وإذا كنّا لا نسلّم للأب (شيخو) بهذا التحديد الدقيق ، فإنّنا نوافقه على وقوع يوم السلاّن في أواخر القرن الخامس ؛ فهو كما تجمع الروايات العربية كان قبل يوم خزازى ، هذا الذي شهده زهير أيضًا» . ثمّ قال بعد صفحات في حديثه عن (وقائع زهير وأيّامه) : «وقد مرَّ بنا تاريخ الأب (لويس شيخو) لهذا اليوم ، ومناقشتنا لهذا التاريخ» .

وفيه أمران : أوّلهما أنّه عارضَ الأب لويس شيخو في تحديده زمن يوم السلاّن دونَ أن يعلّل معارضَتَهُ ، ثمّ وافقَهُ على وقوع يوم السلان في أواخر القرن الخامس الميلادي دون أن يعلّل موافقته أيضًا ، إلاّ أنّ يكون دليله على صحّة ما ذهب إليه الأب شيخو هو قوله : «فهو كما تجمع الروايات العربية كان قبل يوم خزازى» مع أنّه لم يحدّد تاريخَ يوم خزازى ! ! .

وثانيهما زعْمُهُ فيما بعدُ أنّه ناقشَ الأب شيخو في تحديده تاريخ يوم السلان ؛ فأية مناقشةٍ كان قد ناقشه ؟ ! ! .

٢٠- وقال: «ويروي أبو الفرج أنّ هذا الملك الغسّاني [يعني الحارث بن حبلة] كان قد اجتبى أَخَوَيْنِ من بني نهد بن زيد ، هما ابنا رزاح ، ونزلا بالمنزل الأثير عنده ، فحسدهما زهير، وأوغر صدر الحارث عليهما، حين اتّهمهما بأنّهما عينٌ لذي القرنين عليه ، فقتلهما الحارث ، ثمّ ندم بعد أن عرف الحقيقة ، وطرد زهيراً، واستدعى أباهما وأعطاه دية ابنيه ؛ ولكنّ زهيراً أيضًا لم يرضَ بما آلَ إليه الأمر ، فأرسل ابنَه عامرًا ليحتال عند الحارث ويوهمه بأنّ رزاحًا ينوي الثأر ، وكان له – حسب الرواية – ما أراد ؛ إذ قتل الحارث رزاحًا . وهذه القصة ، على ما فيها من دواعي الشكّ، تشير إلى أمرين اثنين ... إلخ».

وفيه ثلاثة أمور : أوّلها أنّه وَرَدَ في الخبر ذِكْرُ «ذي القرنين» ، غير أنّ الكاتب لم يبيّن المراد بهذا اللّقب الذي يَظُنّ معظم الناس أنّه المذكور في سورة الكهف، وأخشى أن يكون الكاتب من أولئك النّاس ، إذ نجده يرى أن في القصّة «ما فيها من دواعي الشكّ» ؛ وذو القرنين المقصود بهذه الرواية هو المنذر بن امرئ القيس بن النعمان بن امرئ القيس بن عمرو اللّخميّ، وهو المعروف بالمنذر بن ماء السّماء ؛ انظر المفصّل – لجواد علي ٣ : ٢١٦ – ٢٢٤. ومصادره .

وثانيها قوله : «واستدعى أباهما» ورواية الأغاني ليست كذلك ، وإنّما قال أبو الفرج : «فَشَتَمَ [الحارث ابن جبلة] زهيراً وطرده ، فانصرف إلى بلاد قومه ؛ وقَدِمَ رزاحُ أبو الغلامين إلى الملك ...» .

وثالثها أنّ القصّة كما رواها أبو الفرج ليس فيها ما يدعو إلى الشكّ في صحّتها، غير أنّ الكاتب ذهب إلى أنّ فيها «ما فيها من دواعي الشّكّ» ، وهذا يعني أنّ دواعي الشكّ عنده كثيرة ، ولكنّه لم يذكر أيّ داعٍ من دواعيه، اللّهمّ إلاّ إذا كان يظنّ أنّ ذا القرنين المذكور في القصّة هو الذي ذكره الله تعالى في سورة الكهف.

٢١- وفي حديثه عن «وقائع زهير وأيّامه» قال : «يوم السُّلان ، وهذا اليوم كان قبل يوم خزازى ، حسبما يذكر أبو عبيدة في النقائض ، وكان بين معدّ ومذحج (١) ، وكلبٌ يومئذٍ معدّيّون ، وشهد هذا اليوم زهيرٌ فقال :

شَهِدْتُ المُوقِدينَ على خَزَازٍ
وفي السُّلاّن جمعًا ذا زُهاء (٢) »

وأحال على مصادره في حاشيتين فقال : «(١) أبو عبيدة : النقائض : ١٠٩٣ ، وقارن بابن الأثير : الكامل ١ : ٦٣٩ – ٦٤١ حيث يجعل هذا اليوم بين النعمان بن المنذر وبني عامر بن صعصعة ؛ فهل كان ثَمَّةَ يومان باسم (يوم السلاّن) ؟ . (٢) ياقوت : معجم البلدان (سلاّن) » .

وفيه أنّه تساءَل عمّا إذا كان هناك يومان باسم يوم السُّلاّن ، وهو تساؤلٌ لا داعي له ، لأنّ ياقوتًا – الذي أحال عليه الكاتب في الحاشية الثانية – ذكر أنّ للعرب يومين يُعْرفان بذلك فقال : «قال أبو أحمد العسكريّ : يوم السُّلاّن – السين مضمومة – يومٌ بين بني ضبّة وبني عامر ... ... ويوم السّلاّن أيضًا: قبل هذا ، بين معدّ ومذحج ، وكلبٌ يومئذ معدّيّون» معجم البلدان (السّلاّن) ، وذكر ياقوت بني ضبّة في أوّلهما تجوّزًا ، لأن بني ضبّة كانوا في جيش النعمان الذي أرسله إلى بني عامر .

٢٢ – وقال : «ويوم خزازى الذي شارك فيه شاعرنا ، تتضارب فيه الروايات ، وتختلف في اسم قائد قبائل معدّ، وفي اسم ملك اليمن، وتختلف في سبب وقوعه ، وفي زمنه؛ فقد قالوا : إنّ رئيس معدّ هو كليب بن ربيعة ، وقالوا : بل هو زُرارة بن عُدَس ، وقالوا : لا ، إنّما هو ربيعة بن الأحوص بن جعفر ؛ وقيل في اليوم إنّه كان لربيعة ومضر وقضاعة على مذحج وغيرها من قبائل اليمن . وخزازى أعظم يوم التقته العرب في الجاهلية ، ونقل ياقوت عن رواته أنّ نزاراً لم تكن تستنصف من اليمن ولم تزل اليمن قاهرة لها في كلّ شيءٍ حتى كان يوم خزاز . وكلّ ما سبق

يثير بعض الشكوك في حضور زهير لهذا اليوم، بَيْدَ أنَّ شعره الذي ذكرناه قبل سطور [يعني قولَ زهير: شهدتُ الموقدين ...] يبدّد هذه الشكوك، إن لم يكن ثمّة شكٌ أيضًا في نسبة هذا الشعر إلى زهير ابن جناب».

وفيه أنّ «كلَّ ما سبق» ليس فيه شيءٌ «يُثير بعضَ الشكوك في حضور زهير لهذا اليوم»؛ فأيّ شيءٍ يُثير «بعض الشكوك» عند الكاتب: أهو تضارب الروايات في اسم قائد قبائل معدّ، أم تضاربها في اسم ملك اليمن، أم في سبب وقوعه، أم في زمنه؟ ليسَ في ذلك سببٌ يدعو إلى الشكّ لأنّ مثل ذلك يحدث، ومن هنا نجد الكاتب تعترضه «بعض الشكوك» غير أنّه لا يلبث أن «يبدّد هذه الشكوك» بسبب شعر زهير، ولكنّه لا يريد أنّ يشكّ في شكّه، فينثني شاكًا في نسبة الشعر إلى زهير!!!.

٢٣- وقال وهو يختصر خبر اليوم الذي أوقع فيه زهير ببني بكر وتغلب قبل تفرّقهما: «إنّ أبرهة هو الذي ولّى زهيرًا على ابني وائل، بكر وتغلب، ثمّ إنّ هذين الحيّين أصابتهم سنة شديدة، فاشتدّ عليهم ما يطلبه زهير منهم، فأقام بهم زهير في الجدب، ومنعهم من النّجعة حتّى يؤدّوا ما عليهم، وكان أن ضاق ذرعاً به أحدُ زعماء تغلب، ويُدعى ابن زيّابة، فطعن زهيرًا بسيفه فأصابه ولم يقتله كما تقول الرواية، واحتال زهير، وأوْهَمَ هذا الرجل التغلبي بأنه مات ...» وأحالَ في الحاشية على الأغاني، والشعر والشعراء، والكامل لابن الأثير.

وفيه أمران: أوّلهما زعمه أنّ الذي ضاق ذرعًا بزهير هو «أحد زعماء تغلب، ويدعى ابن زيّابة» وأنّ زهيرًا «أوهم هذا الرجل التغلبي»، مع أنّ رواية الأغاني والكامل تؤكّد أنّ القوم جميعًا ضاقوا ذرعًا، وأنّ ابن زيّابة من بني تيم الله بن ثعلبة من بكر بن وائل، وليس من بني تغلب بن وائل.

وثانيهما هو أنّ «ابن زيّابة» فيما يبدو رجلٌ نكرةٌ عند الكاتب، مع أنَّه شاعرٌ له شأنه في بني بكر، وقد ترجم له المرزباني في معجم الشعراء: ١٥، وذكره ابن الكلبيّ في جمهرة النسب ٢: ٢٤٦، والنسب الكبير ١: ١٦، وابنُ حبيب في ألقاب الشعراء ومن يُعْرَف منهم بأمته (ضمن نوادر المخطوطات) ٢: ٣٢٠.

٢٤ - وقال في حديثه عن حرب زهير بن جناب لبني بغيض من غطفان حين بَنَوْا بُسّاً واتخذوه حَرَماً مثل حَرَم مكّة، فأقسم زهير ألاّ يخلّي غلطفان تفعل ذلك أبدًا: «... والخبر الذي سقناه أُشير إليه في غيرِ ما مصدرٍ» ثم أحال على مصادره تلك في الحاشية فقال: «انظر الفيروزآبادي: القاموس المحيط (بس)، والزبيدي: تاج العروس (بس) و(عزز)». ثمّ قال بعدما أتمّ الخبر: «ويهمّنا هنا أن نتساءَل عن السبب الذي جعل شاعرنا يقوم بهذه الفعْلَة، فيتصرّف كما لو أنه حارسٌ حريص على عدم استقلال القبائل، كلّ منها بطقوسها وأصنامها وبيتها؛ ونجد في تاج العروس بعضَ ما يردّ على تساؤلنا، ففيه يقول الزبيدي: ولبني كلبٍ يدٌ بيضاء في نصرتهم لقريش حين بَنَوُا الكعبة، ذكر ابن الكلبي في الأنساب ما نصّه: (... ومن بني عبدالله بن هبل بن أبي سالم الذي أتى قريشًا حين أرادوا بناء الكعبة، ومعه مال، فقال: دعوني أشرككم في بنائها، فبنى جانبه الأيمن). فكلبٌ وفْقَ هذا الخبر شاركت في مجد قريش الديني، ومن هنا كان على زعيمها زهير بن جناب أن يرعى هذا المجد ...».

وفي حديثه هذا ثلاثة أمور: أوّلها ذِكْرُه أنّ الخبر «أُشير إليه في غير ما مصدر» ثمَّ إحالته على مصدرين اثنين: القاموس المحيط والتاج، وهما بمنزلة المصدر الواحد لأنّ التاج شرح للقاموس.

وثانيها: النص الذي نقله صاحب التاج عن أنساب ابن الكلبي، وهو «من بني عبدالله بن هبل بن أبي

سالم» ، فهذا النصّ يحتاج الاسم فيه إلى تحقيق ، لأنّ نسخة كتاب ابن الكلبي التي اعتمد عليها صاحب التاج فيها غَلَطٌ لم يَتَنَبَّهْ عليه صاحب التاج ، ثمّ تابَعَهُ الكاتبُ في ذلك ، ولو أنَّه رجع إلى كتاب ابن الكلبيّ - وهو مطبوع - لقوّم النَّصّ ؛ وذلك أنَّ اسمَ الرجل كما ذكر ابن الكلبيّ هو (أُبَيّ بن سالم بن حارثة بن الوحيد بن عبدالله بن هُبَل بن عبدالله) وفيه يقول جدّاس بن القَعْطَل الكلبي مفتخراً :

لَنا أَيْمَنُ البيتِ الذي تَسْتُرونَهُ
وِراثَة ما أَبْقى أُبَيُّ بنُ سالِمِ

انظر النسب الكبير - لابن الكلبي ٢ : ٣٥٣ ، والمعارف - لابن قتيبة : ٥٦١ .

وثالثها أنَّ الكاتب علّل محاربة زهير لبني بغيض بأنّ كلبًا شاركت قريشًا في مجدها الديني ، إذ شاركَ بعضُ بني كلب في تجديد بناء الكعبة ، فكان على زعيمها أن يرعى هذا المجد ؛ وهذا تعليلٌ ضعيفٌ ، لأنّ في خبر هذه الحرب أنَّ زهيرًا استعان ببني القين ابن جسر من قضاعة فلم يعينوه ، مع أنَّ للقين بن جسر أن تفخر بأنّ أحد رجال قضاعة شارك في بناء الكعبة ، فتشارك في منع بني بغيض من بناء حَرَم لها؛ ولو صحّ أنَّ ذلك كان دافعًا لزهير فإنّه ليس بالدافع القويّ إذا ما قيسَ بالدافع الحقيقيّ ، وهو أنَّ زهيرًا ورَهْطَهُ بني جناب من كلب كانوا قومًا حُمْسًا ، أي متشدّدين في دينهم ، لأنّ أمّهم هي آمنة بنت ربيعة بن عامر بن صعصعة وأمّها مَجْد بنت تَيْم الأَدْرَم بن غالب بن فِهْر مِن قريش (انظر المحبَّر : ١٧٨ - ١٧٩ ، والنسب الكبير ٢ : ٣١٠) ، وكان كلُّ مَنْ وَلَدَتْ قريشٌ يتحمّس فيكون له ما لقريش وعليه ما عليها من أمر عبادتهم ومشاعرهم .

٢٥- وفي حديثه عن «وفاة زهير ووَصاته» نقل وصيّة زهير لبنيه ، وفيها : «قَدْ كَبُرت سنّي ، وبلغتُ حَرَسًا (يعني دهرًا من عمري) وأحكمتني التجارب ...» . فضبط الباءَ في (كبرت) بالضمّ ، وضبط الرّاءَ في (حرسًا) بالفتح ؛ والصّواب كسر الباء في (كبرت) ، لأنّه لا يستخدم هذا الفعل للسِّنّ إلاّ بكسر الباء ، بينما تعني (كَبُرَتْ) : جَسُمَتْ وعَظُمَتْ ؛ كما أنَّ الصّواب في (حرسًا) سكون الراء ، وهو الدّهر ، والوقت الطويل من الدهر ، بينما تعني (الحَرَس) الحُرّاسَ .

٢٦- وفي تلك الوصية قال عن حوادث الأيام التي تصيب الإنسان : «... وتوقّعوها ، فإنّما الإنسان في الدّنيا غَرَضٌ تَعاوَرَهُ الرُّماة ، فَمُقَصِّرٌ دونه ، ومجاوِزٌ لموضعه ، وواقعٌ عن يمينه وشماله ، ثمّ لابدَّ أنّه مصيبُه» . فضبط الراء من (تَعاوره) بالفتح على أنّه فعلٌ ماضٍ ، والصّواب ضبطها بالضمّ ، لأنّه يريد (تَتَعاوَرُه) ، وهي عادةُ الأيّام المستمرّةُ في الإنسان ، ولا يريدُ زهيرٌ أنَّ ذلك حدثَ في سالف الزمان ثمّ انقطع حدوثه ؛ ويؤكّد ذلك قولُ زهير «ثمَّ لابدّ أنّه مُصيبُه» .

٢٧- وقال : «ولا نستطيع أن نجاري الأب (لويس شيخو) في قوله : إنّ وفاة زهير كانت نحو (٦٠٠م) ، وذلك لفقدان الأدلّة أو القرائن المرجّحة» .

وفيه أنّ ما ذهب إليه الأب شيخو له ما يؤكّده فيما ساقَهُ الكاتب في مقالة ، فقد ذكر في حديثه عن «مكانه وزمانه» ما جاءَ في الأغاني من أنَّ الحارث بن مارية الغسّاني كان مُكْرِمًا لزهير بن جناب يحادثه وينادمه ، وقال : «والحارث بن مارية هذا مَلَكَ ما بين سنتيّ (٥٢٩ و ٥٦٩)» وهذا يعني أنّ زهيرًا كان لا يزال قويّاً سليم العقل بعدَ سنة (٥٢٩) حتى ينادم الملك ، ثمّ إنّه كبر حتى خَرِفَ ، فلو أنّ كِبَرَهُ ثمّ خَرَفَهُ كانَ بعدَ بداية حكم الحارث بعشر سنين لكانت وفاته لمّا غزا نجدًا لقي زهيرًا فأكرمه وفضّله على غيره وأمّره على بكر وتغلب ، ونقل آراء بعض الباحثين حول تاريخ حملة أبرهة وأنها كانت سنة (٥٤٧م) ، فإذا صحّ هذا الرأي فإنّه يعني أنّ وفاة زهير كانت بعد سنة (٥٤٧م) ؛ ومن ثَمّ فإنّ ما ذهب إليه الأب

شيخو من أنّ وفاة زهير كانت نحو سنة (٥٦٠م) له ما يُسَوِّغُه ، ولدى الكاتب من «الأدلّة أو القرائن» ما يجعله يُجارِيه .

٢٨- وفي حديثه عن «شاعريّة زهير وشعره» قال في الاستدلال على أنّه كان لزهير ديوان : «ولدينا احتمالٌ آخر مؤدّاه أنّ شعر شاعرنا كان بين يدي العينيّ (٨٥٥هـ / ١٤٥١م) صاحب المقاصد النحوية المطبوع على هامش خزانة الأدب ، فقد ذكر (العينيّ) من بين الشعراء الذين آل إلى دواوينهم ، وهو يشرح الشواهد الشعرية ، شاعرًا يُدْعى : زُفَر بن حنان ؛ **وقد ذهب البحّاثة (سزكين) إلى أنّ ثمّة تصحيفًا في** هذا الاسم من (زهير بن جناب) إلى (زفر بن حنان)، **وهذا رأيٌ يقتضي إثباتُه أن نجزمَ بعدَم وجود شاعر يُدْعى زُفر بن حنان ، وهذا لا نقدر عليه الآن ، وإن كنّا نرجّح صوابَ ما ذهب إليه سزكين»**

وفيه أنّ كلامه عن رأي فؤاد سزكين يدلّ على أنّ سزكين ذهب إلى القَطْع والتأكيد على أنّ في اسم الشاعر «تصحيفًا» ، في حين أنّ سزكين قال في كتابه (تاريخ التراث العربي ، مجلد ٢ / جزء ٢ / ص٧٠): «ربّما عَرَف العينيّ ديوانًا لزهير ؛ انظر شرح الشواهد ٤ : ٥٩٧ ؛ وقد صُحِّفَ الاسم من زهير بن جناب إلى زفر بن حنّان» فضعّف سزكين عبارتَهُ حين قال : «ربمّا» وكلامه لا يُقال فيه إنّ صاحبه ذهب إلى أنّ ثمّة تصحيفًا في الاسم ، بل جعل التصحيف أمرًا مُحْتَملاً لاحتمالِ كون الديوان بين يدي العيني .

وفي كلام الكاتبِ أيضًا أنّه ذهب إلى أنّ رأي سزكين «يقتضي إثباتُه أن نجزم بعدم وجود شاعر يُدْعى زُفر ابن حنان ، وهذا لا نقدر عليه الآن» ، وهو كلام غير منطقيّ ، لأن عدم وجود شاعر باسم (زفر بن حنان) لا يكفي دليلاً على أنّ الاسم محرَّف عن (زهير بن جناب) ، إذ يمكن أن يكون محرّفًا عن اسم آخر ، وهو ما يَدُلّ عليه البحث السليم، والمنهج السليم لمعرفة اسم الشاعر الذي رجع العينيّ إلى ديوانه هو الرّجوع إلى الشواهد التي شرحها العينيّ في كتابه ، فإذا كان فيها شيء من شعر زهير بن جناب فذلك دليل كافٍ على أنّ العينيّ رجع إلى ديوانه ؛ وقد رجعت إلى تلك الشواهد فلم أجد فيها شيئًا لزهير بن جناب الكلبيّ ، بل وجدت فيه شاهدًا من شعر (زُفَر ابن الحارث الكلابي) وهو شاعرٌ فارسٌ شريفٌ أُمويّ كانت له أخبار وأشعار كثيرة في يوم مرج راهط بين مروان بن الحكم ومَنْ قام معه من بني كلب بن وبرة وقبائل اليمن بالشام وبين الضّحاك بن قيس الفهريّ ومن قام معه من قبائل قيس عيلان وفيهم بنو كلابٍ قوم زُفَر بن الحارث ، والشاهد الذي شرحه العينيّ من شعر زُفَرَ هو قوله من قصيدة قالها يوم المرج (المقاصد النحوية ٢ : ٣٨٢) :

وكنّا حسبنا كلَّ بيضاءَ شَحْمَةً
عَشيّةَ لاقينا جُذامَ وحِمْيَرا

ومن ثَمَّ فَإنَّ ما ذهب إليه الكاتب في قوله : «وإن كنّا نرجّح صوابَ ما ذهب إليه سزكين» ليس إلاّ ضربًا من الاعتساف وركوب الطريق دون دليل ، فكان ما رجّحه غير صحيح لأنّه دونَ مُرَجِّح .

وبذلك تنتهي أهم أغلاط الكاتب في دراسته ، وفي «**شعر زهير بن جناب الكلبي**» الذي جمعه الكاتب «من كتب التراث في أبوابها المختلفة» ، وقدّمها للقارئ «محقّقة ومشروحة ومُخَرَّجَة» نجد أمورًا كثيرة في تحقيقه وشرحه وتخريجه .

٢٩- **ففي القطعة الأولى** التي مطلعها :

ولَمْ تَصْبِرْ لنا غَطَفانُ لَمَّا
تلاقَيْنا وأُحْرِزَتِ النِّساءُ

وقع الكاتب بعدد من الأغلاط ، فقد اخْتَصَرَ مناسبة الأبيات عن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ، فكان في اختصاره مُخِلاً ، فقال : «روى أبو الفرج

مناسبة هذه الأبيات عن ابن الأعرابي فقال مامُؤدّاه : قال زهير في حربه ضدّ غطفان ، وكان سبب هذه الحرب أنّ غطفان اتخذت لها حَرَمًا مثل حرم مكّة لا يُقْتَلُ صيدُه ، ولا يُعْضَدُ شَجَرُه ، ولا يُهاجُ عائذُه ، فلمّا بلغ ذلك زهيراً قال : واللّه لا يكون ذلك أبداً وأنا حَيٌّ ، فسارَ في قومِه بني جناب إليهم ، وقاتَلَهُمْ وظَفِرَ بهم ، وأسر فارسًا منهم فقتله ، ثمّ مَنّ على غطفان وردَّ النساء، واستاقَ الأموال، وقال في ذلك : (الأبيات)».

فأخلّ الكاتب في اختصاره هذا بأمورٍ مهمّة ذكرها أبو الفرج ، منها أنَّ غطفان اتخذت حَرَمًا لأنَّها حين خَرَجت من تهامةَ بأجمعها تعرّضت لها صُدَاء - وهي قبيلةٌ من مَذْحِج - فاقتتلوا فظفرت غطفانُ على صُدَاء وعَزَّتْ وأَثْرَتْ بما أصابت من غنائم، فلما رأت عِزَّها وغناها قالت: واللّه لَنتّخذَنَّ حرمًا مثل حَرَم مكّة .

وممّا أخلّ به أنَّ غَطَفان بَنَتْ حَرَمَها ذلك عند ماءٍ لها يُقالُ له «بُسّ» .

ومن ذلك أنَّ زهيرًا عندما علمَ بما فعلت غطفان وعَزَمَ على حربهم استمدّ بني القَيْنِ بن جَسْرٍ - وهم مثل بني كلب ، من قُضاعة - فأبَوْا مُساعدته في حَرْبه .

وقد أوقَعَهُ إخلالُه بهذه الأمور في أغلاطٍ فاحشة وهو يعلّق على الأبيات ، إلى جانب أغلاط أُخرى وقع بها في تعليقاته .

٣٠ - ففي تعليقه على مطلع القصيدة الذي سبق إنشاده قال : «وأُحرِزَت : من الحِرْز ، وهو الموضع الحصين، أو هو ما أحرزك من موضع وغيره . وأُحْرِزَت النساء: صارت في موضعٍ حصين لا يُوصلُ إليه» .

وهذا الشرح يعني أنّ غطفان كانت وضعت نساءَها في حِرْزٍ لا يوصَل إليهنّ فيه ، مع أنَّ الخبر دالٌّ على أنَّ بني كلبٍ سَبَوا نساءَ غطفان ثمَّ مَنُّوا عليهم فأطلقوهنّ ، ومن ثَمَّ فإنَّ الأرجح هو أنَّ معنى «أُحْرِزَت النساء» أنّ كلبًا حازَت نساءَ غطفان وضمّتهنّ إليها ليكنَّ سبايا ؛ من قولهم: أَحْرَزْتُ الشيءَ ، إذا حُزْتَهُ وَضَمَمْتَهُ إليكَ ؛ ثمَّ مَنُّوا عليهم .

٣١- وأنشد البيت السادس وضَبَطَه هكذا :

فَخَلَّى بعدَها غَطَفانُ بَسّاً
وَمَا غَطَفانٌ والأَرضُ الفَضاءُ

ثمّ قال في الشرح : «البَسُّ : مصدرُ بَسَّ ، أي خَلَطَ وعَجَنَ وفَتَّتَ ، وفي الواقعة ﴿ وبُسَّتِ الجبالُ بَسّاً ﴾ ٥٦ : ٥ ، قال الفرّاء : صارت كالدقيق . وبَسَّ الشيءَ: فَتَّتَهُ، اللسان (بس)» ! ! !

والصواب في ضبط البيت هو :

فَخَلِّي بَعْدَها غَطَفانُ بُسّاً
وما غَطفانُ والأرضُ الفضاءُ

يقول الشاعر لغَطَفان : دَعي بعدَ ذلك - يا غطفانُ - (بُسّاً) وكلَّ مكانٍ فضاءٍ بارزٍ للنّاس ، واسكني مكانًا خَفِيّاً يحميك ، لأنّك ضعيفةٌ لا تقدرين على حماية نفسك . فلّما جاءت الياء من (خَلِّي) في الأغاني - وهو مصدَرُ الأبيات عند الكاتب - دون نقطتين تحتها، ظنّ الكاتب أنّها (خَلَّى)، ولم يتنبّه على أنَّ الأغاني طُبِعَ في مصر ، وإخوتُنا المصريّون يُهمِلون نقطتي الياء إذا كانت في آخر الكلمة .

ولم يُرِد الشاعر بـ (بُسّ) إلاّ المكان الذي بَنَتْ غَطَفان عندَه الحَرَم ، فذهب الكاتب في شرحها إلى العَجْنِ والفَتّ، والخلط واللّتّ ! ! ! فجاءَ بداهيةٍ دَهياء ، [وقد قالت العرب :

أَوْرَدَها سَعْدٌ ، وسعدٌ مُشْتَمِلْ
ما هكذا يا سَعْدُ تُورَدُ الإبِلْ !]

وهذا بسبب اختصاره المخلّ في مناسبة القصيدة .

٣٢- وعلّق على البيت العاشر :

ولَوْلا صَبْرُنا يومَ الْتَقَيْنا
لَقِينا مِثْلَ ما لَقِيَتْ صُدَاءُ

فقال : «صُدَاء : قبيلة من مذحج ، ولعلّ الشاعر أرادَ هنا ما لقيته صداء من ضيمٍ في وقائع لها مع بني بغيض - انظر في ذلك : ديوان لبيد : ١٩٣ ، النقائض : ٤٦٩» .

فقولُه «لعلّ» يعني أنَّ ما بعدَها احتمالٌ يصحّ أو لا

يصحّ ، مع أنّ أبا الفرج ذكر في مناسبة الأبيات حربَ غطفان وصداء ، فأخلّ بها الكاتب حين اختصر المناسبة ؛ فالشاعرُ إنّما أرادَ تلك الحرب التي ذكرها أبو الفرج . ومِنَ العَجَبِ أن يُحيلَ الكاتبُ على ديوان لبيد والنقائض ويُهْمِلَ مصدره القريبَ الذي نقل عنه الأبيات ؛ أي الأغاني ، [و«يا عَطَشا والماءُ منّي دانٍ» !]. والأعجب من ذلك أنّ الحديثَ في ديوان لبيد والنقائض كانَ عن يومِ (فيفِ الرِّيح) ، وهو يومٌ بين بني عامر بن صعصعة وبين قبائل مذحج وخثعم، ولا شأنَ لغطفان في ذلك اليوم ، وكانَ يومُ (فيف الرّيح) عند مبعث النبيّ ﷺ ، وبينه وبينَ وفاةِ زهير بن جناب زمنٌ طويلٌ ، فكيف يُشير إلى زهير ؟ ! ولو أنّ الكاتبَ نَظَرَ في مصدر الأبيات (الأغاني) لَعلِمَ المُرادَ.

[ولكنّه كانَ كما قالت العرب : «ابنه على كَتِفِه وهو يطلبه» !] .

٣٣- وفي تعليقه على البيت الحادي عشر :

غَدَاةَ تَعَرَّضُوا لِبَني بَغِيضٍ
وَصِدْقُ الطَّعْنِ لِلنَّوْكى شِفاءُ

قال : «في الكامل - لابن الأثير : (تصرّعوا) تحريف».

وهذا حُكْمٌ غير سليم ، لأنّ «تصرّعوا» رواية صحيحة مقبولة المعنى ، لأنّ (صُداء) انهزمت أمامَ بني بغيض وقُتِلَ منها مَنْ قُتِلَ .

٣٤- وفي تعليقه على البيت الثاني عشر :

وَقَدْ هَرَبَتْ حِذارَ المَوْتِ قَيْنٌ
على آثارِ مَنْ ذَهَبَ العَفَاءُ

قال : «قين : أراد بني قين بن جسر ، وكانت أخت زهير بن جناب متزوّجة فيهم . وقد قاتلهم زهير وهزمهم - انظر الأغاني ١٩ : ٢٤ - ٢٥» .

وما ذكره عن بني القين من زواج أخت زهير فيهم ومحاربة زهير صحيحٌ ، غير أنّه ليسَ مناسبًا لِمُرادِ الشّاعِرِ في البيت ، لأنّه إنّما يُشيرُ إلى استنجاده ببني القين في حرب غطفان وإخلافهم ظنَّه فيهم ، وذلكَ فيما ذكره أبو الفرج في مناسبة الأبيات وأخلّ به الكاتب في ذكر مناسبتها ؛ والشّاعرُ يُعَيِّرُ بني القين بأنّهم إنّما رفضوا مساعدته جُبْنًا منهم ، ثمّ يدعو عليهم في الشّطر الثاني ، فذهب الكاتبُ في تعليقه إلى أمورٍ لا علاقةَ لها بمعنى البيت ، [فهو كما قالت العرب : «بَرْقٌ ، لو كانَ له مَطَرٌ» !] .

٣٥- وفي القطعة الثانية ، علّق على البيت الأوّل :

لَقَدْ عُمِّرْتُ حَتّى لا أُبالي
أَحَتْفي في صَباحي أمْ مَسائي

فقال : «في حماسة البحتريّ ، والمعمرون ، وتاريخ ابن عساكر : (ما أُبالي ... أو مسائي) و (أو) في هذه الروايات لاتُلائم همزة الاستفهام» .

فأصاب في تنبيهه على رواية المعمَّرين وتاريخ ابن عساكر ، وغلط في رواية حماسة البحتريّ ، لأنّ روايته هي : «ما أُبالي، أحتفي في صباحٍ أو مساءٍ» .

٣٦- وعلّق على البيت الثاني ، بعد ما أنشده هكذا :

وحُقَّ لِمَنْ أَتَتْ مئتان عام
عَلَيْهِ أَنْ يَمَلَّ مِنَ الثَّواءِ

فقال : «... وفي الأغاني ، وحماسة البحتري ، وتاريخ ابن عساكر : (مئتان عامًا) ، وهو خَطأ ، وأثبتُّ روايةَ المعمَّرون لصوابها ... والثواءُ : طول المقام والبقاء ، وأثبت الشاعر نونَ المثنّى في (مئتان) مع إضافتها ، وكان الوَجْهُ أن يقول : مئتا عامٍ ، وإثباتُ النون هنا مّما يجوز للشاعر ضرورةً ، انظر : ما يجوز للشاعر في الضرورة : ٩٨ ، والكتاب ١ : ٢٠٨».

فأثبت الكاتبُ رواية المعمّرين ، ورفَضَ رواية سائر المصادر، مع أنّ الصوابَ هو ما جاءَ في تلك المصادر، وبيتُ زهير هذا شبيهٌ بقولِ الربيع بن ضبع الفزاري :

إذا عاش الفتى مئتينِ عامًا
فقد أودى المسرّةُ والفَتاءُ

وبيت الربيع هذا شاهدٌ عند النحاة (ومنهم القزّاز

القيرواني في كتابه ما يجوز للشاعر في الضرورة ، وسيبويه في الكتاب) على أنَّ إثباتَ النون في (مئتين) إنّما هو للضرورة ، وأنَّ نصب ما بعدها واجبٌ على التمييز ، إذ كان يجب أن يقول (مئتي عامٍ) ، فشبَّه (مئتين) بالعشرين ونحوها من ألفاظ العقود ممّا تُثْبَتُ نونُه ويَنْتَصِبُ ما بعدها؛ انظر : كتاب سيبويه ١ : ٢٠٨ ، وشرح أبيات سيبويه – للسيرافي ١ : ٢٦٣ ، وتحصيل عين الذهب ١ : ١٠٦ و ٢٩٣ ، وما يجوز للشاعر في الضرورة : ١٢٩ – ١٣٠ . [ورحم اللّه القائل :

يصيبُ وما يدري ، ويُخطي وما يدري

وماذا يكونُ النَوكُ إلاّ كذلكا ؟]

٣٧– وعلّق على البيت الثالث :

شَهِدْتُ الموقدين على خزازى

وبالسُّلانِ جَمْعًا ذا زُهاءِ

فقال : «في المعمّرون ، وتاريخ ابن عساكر : (المُخْضِئينَ على خزاز) ، ولم أجد (المُخْضِئينَ) فيما رجعت إليه من معاجم ... ... والسُّلان : أودية ، أو بطون من الأرض غامضة ذات شجر ، وهو أيضًا اسم ليومين من أيّام العرب ، أحدهما بين بني عامر والنعمان بن المنذر ، انظر الكامل ١ : ٦٣٩، والثاني بين معدّ ومذحج ...» .

فأمّا أنّه لم يجد (المُخْضِئينَ) فيما رجع إليه من معاجم ، فصحيحٌ ، وما ذلكَ إلاّ لأنَّ في الكلمةِ تصحيفًا لم يتنبّه عليه ، [أما قالت العرب : «وكيف يرحلُ مَنْ ليست لهُ إبلٌ ؟»] ، والصّوابُ هو (المِحْضَأَيْنِ) تثنية المِحْضَأ ، وهو العودُ الذي تُحْضَأُ بِهِ النّار ، أي تُسَعَّر ، والشاعرُ يشيرُ في ذلك إلى ما كان مِنْ خَبَرِ يومِ خَزازى حينَ قدَّم كليبُ وائلٍ السَّفَّاحَ التّغلبيَّ ليُوقِدَ نارًا على خزازى ، وهو جَبَلٌ ، ليهتدي الجيشُ بناره ليلاً في مسيره نحو مذحج، وقال له : إن غَشِيَكَ العَدُوُّ فأَوْقِدْ نارَيْنِ ، وهَجَمَتْ مَذْحِجُ على خَزازى ليلاً فَرَفَعَ السَّفّاحُ نارَيْنِ ؛ فذلك قولُ زهير : (شهدتُ المِحْضَئَيْنِ) أي : النّارَيْنِ .

وأمّا تعريفُه للسُّلان فإنّه لا يشفي سَقَمًا ولا يروي ظَمَأً ، لأنّه لم يبيّن أيَّ اليومين أراد الشاعرُ ، وأوردَ في تعريفه المعنى اللغويَّ للسّلان ، ولا حاجة للقارئ فيه ؛ والشّاعرُ إنّما أرادَ اليوم الذي كان بينَ مَعَدَّ ومَذْحج ، وهو أقدم من اليوم الذي كان بين جيش النعمان وبين بني عامر ، وقد شارك زهير بن جناب في ذلكَ اليوم .

٣٨– وأنشد البيت الرابع ، هكذا :

ونادَمْتُ المُلوكَ مِنْ آلِ عَمْرٍو

وبَعْدَهُمُ بَني ماءِ السَّماءِ

وعلّق عليه فقال : «في الخزانة : (ولازمتُ ... آلِ نَصْرٍ). وآل عمرو : قال السجستاني : (ويعني بآل عمرو : آكل المرّار) المعمرون : ٣٤ ...» .

فَأَثْبَتَ المَدَّ فوقَ ألفِ (آل) ، مثلما أُثْبِتَتْ في مصادره، ولم يَتَنَبَّهْ على أنَّ الشّاعر اضْطُرَّ فَسَهَّلَ همزة المَدِّ ، وألقى فتحتها على نونِ (من) ، فالْتَقَتْ لديهِ ألفان، فحذف إحداهما ، وذلك ليستقيمَ الوَزْنُ ؛ ومِنْ ثَمَّ كانَ الصَّواب في إنشاده : «مِنَ الِ عمرٍو» بفتحةٍ على نون (من) وبألفٍ دونَ مَدٍّ عليها .

وفي النّصِّ الذي نقله عن أبي حاتم السجستاني نقصٌ ، والنصُّ كاملاً : «ويعني بآلِ عَمْرٍو : بني عمروٍ آكِلِ المُرار» وراءُ (المُرار) الأولى غيرُ مُشَدَّدة . ووَصْفُ السجستاني عمرًا بأنّه آكلُ المُرارِ غيرُ صحيح ، لأنَّ آكلَ المُرارِ هوحُجْر بن عمرو بن معاوية الكنديّ ، ولهذا اللقب قصّة ؛ انظر النسب الكبير ١ : ١٠٠ ، والأغاني ١٦ : ٣٥٤ .

كما أنّه لم يبيّن المُراد بـ «آل نصر» في رواية الخزانة، وآل نصرٍ هُمْ ملوك الحيرة ، لأنّهم من بني نصر بن ربيعة من لخم ؛ انظر النسب الكبير ١ : ١٦٧ ، وجمهرة أنساب العرب : ٤٢٢ .

٣٩ – **وفي القطعة الثالثة** ، علّق على البيت الأوّل :

أمَّا الجُلاحُ فإنّني فارَقْتُهُ

لا عَنْ قِلًى ، ولَقَدْ تَشُطُّ بنا النَّوى

فقال : «الجُلاح هو الجُلاح بن عوف السَّحْميّ . وكان قد وَطَّأَ لزهير بن جناب وأنزله ، فلم يَزَلْ في جناحه حتى جاءَه رسولٌ من أخته المتزوّجة في بني القين بن جسر ، ومعه صِرارُ رَمْلٍ وشوكةٌ وقتادٌ ، فقال زهير لأصحابه : أتتكم شوكةٌ شديدة وعددٌ كثير ...» .

فتعريفُهُ الجُلاح غيرُ كافٍ ، وكان يجب أن يبيّن أيّ قبائل العرب هم بنو سحمة الذين أقامَ فيهم زهير بن جناب الكلبيّ ، ولو كانت من القبائل المشهورة لكان مقبولاً أن يقول (السَّحميّ) ويسكت ، ولكنّها ليست كذلك ، و(بنو سحمة) بطنٌ من بني كلب بن وبرة نُسبوا إلى أمّهم سحمة بنت كعب بن خُلَيل الغسّانية (انظر النسب الكبير ٢ : ٣٥٨ ، والإيناس : ١٢٦) ، ومِنْ ثَمَّ نَعْرِف أنَّ زهيراً كان مُقيمًا في بعض بطون قومه بني كلب ، لا في قبيلة أُخرى .

وقوله : «ومعه صرار رملٍ وشوكةٌ وقتادٌ» صوابُه كما في الأغاني : «... وشوكةٌ قَتَادٍ» ، وهو ما استدلّ به زهير على أنّه أتتهم «شوكةٌ شديدة» أي قوّة شديدة ، لأنّ القتاد نباتٌ له شوكٌ قويّ صلب .

٤٠- وأنشد البيت الثاني هكذا :

فَلَئِنْ ظَعَنْتَ لأُصْبِحَنَّ مُخَيِّمًا

وَلَئِنْ أَقَمْتَ لأَظْعَنَنَّ على هَوى

فضبط التاءَ في (ظعنت) و(أقمت) بالفتح ، مثلما ورد ضبطهما في الأغاني ١٩ : ٢٥، وقد غَلِطَ محقّق الأغاني في ضبطهما فتبعه الكاتب على غلطه ؛ والصَّواب ضمّهما ، لأنَّ ضبطهما بالفتح يحوّل معنى البيت إلى أنَّ زهيراً أرادَ مخالفة الجُلاح على كلّ حال : فإن ظَعَنَ الجلاحُ أقامَ زهير ، وإن أقامَ الجلاحُ رحل زهير ؛ في حين أنَّ زهيراً بَيَّنَ في البيت الأوّل أنّه ظَعَنَ عن ديار الجُلاح وفارقه حين لم يلتفت إلى نصحه وتحذيره من بني القين ، وأنَّ مفارقته لم تكن عن كراهية ، ولا عن خِلاف ، بل خَوْفَ ما حذّرتهم منه أُختُه .

٤١- وفي القطعة الرّابعة ، قال : «في الأغاني (١٩: ١٩):

حَيِّ دارًا تغيَّرتْ بالجَنابِ

أَقْفَرَتْ مِنْ كواعِبٍ أَتْرابِ

أَيْنَ أَيْنَ الفِرارُ مِنْ حَذَرِ المَوْ

تِ وإذ يَتَّقونَ بالأَسْلابِ

... ...» ، ولم ينبِّه على أنَّ صاحب الأغاني قال بعدَ مطلع القصيدة : «ومنها : ...» وأنشد سائر الأبيات، وقولُ صاحبِ الأغاني هذا يعني أنَّ هناك أبياتًا من مقدّمة القصيدة لم ينشدها ، فيها بعضُ ما يكون في مقدّمات الشعراء الجاهليين من وقوف على الأطلال ، وتذكُّرٍ ، ورحلة ، ونحو ذلك ؛ في حين أنّ ما فعله الكاتب بحذف كلمة «ومنها» من نصّ صاحب الأغاني يُوهِمُ أنَّ زهيراً اقتصر في مقدّمته على ما جاءَ في مطلع القصيدة ، وليس الأمر كذلك .

٤٢- وعلّق على البيت الثاني ، فقال : «في الكامل لابن الأثير : (إذا يتّقون) ، و(إذا) هنا بمنزلة إذا الفجائية، وقد حذف الضمير بعدها، والتقدير : إذا هم يتّقون ...» .

وهذا توجيهٌ غيرُ سليم ، وإنما (إذا) ها هنا ظَرْفٌ للزمان الماضي غير مُتضمِّنٍ معنى الشرط ، بمعنى (إذ) ، بدليل رواية الأغاني : «وإذ» ، وبدليلِ قوله في البيت الثالث : «إذ أسرنا مهلهلاً ...» وقوله في البيت الخامس «يومَ يدعو مهلهلٌ» ؛ ولو أنَّ الكاتبَ استفتى بعض مَنْ له معرفةٌ بالنحو لأُخْبِرَ أنَّ (إذا) تأتي بمعنى (إذ) مثلما تأتي (إذا) ؛ انظر مغني اللبيب : ٨٦ و ٩٩ . [ولكن :

قد أدبرَ الأمرُ حتى ظلَّ مُحْتَبِيًا

(أبو حُبَيْرَةَ) يُفْتِي و(ابنُ شدّادٍ) !] .

٤٣- وعلّق على البيت الخامس :

يومَ يَدْعو مُهَلْهِلٌ : يالَبَكْرٍ

ها أَهذي حَفيظَةُ الأَحْسابِ

فقال : «... واللاّم في (يالَبَكْرٍ) للاستغاثة ، وهي تفيدُ

التَّـعَجُّبَ» . وهذا يعني أنَّ لام الاسـتـغـاثة تُفيـدُ مع الاستغاثةِ معنى التَّعَجُّبِ ، كما فهم الكاتب ؛ وهو غير صـحـيح ، فالنحاةُ يُقَرِّرونَ أنَّ من أساليب التَّعجُّب أن يُنادى المتعجَّب منه كما يُنادى المُسْتغاث به ، فيُقال : يا لَجَمالِ الرَّبيع ، في التعجّب ، و : يا لَبَكْرٍ ، في الاسـتـغـاثة ، ولا يكون المعنيـان (التـعـجّب والاسـتـغاثة) اللّذان يفيدهما النداء واللام في وقت واحد ؛ انظر : شرح ابن عقيل ٣ : ٢٨٠ - ٢٨١ ، وأوضح المسالك ٤ : ٥١ .

٤٤- وقال زهير في البيت الثامن :

واسْتَدارَتْ رَحَى المَنايا عَلَيْهِمْ
بلُيوثٍ مِنْ عامرٍ وَجَنابِ

فترك الكاتبُ البيت دون تعليق ؛ فإذا كان مُرادُه بـ (جَناب) واضحًا لأنّهم رَهْطُ زهيرٍ من بني أبيه ، فإنَّ مُرادَهُ بـ (عامر) غير واضح ، إذ يذهَبُ ظَنُّ القارئ إلى أشهر قومٍ يُعْرَفون ببني عامر من العرب ، وهم بنو عامر بن صعصعة من قيس عيلان ، وإنّما أرادَ الشاعرُ بَطْنًا كبيرًا من قومه هم : بنو عامر الأكبر بن عوف ، وعامر الأكبر أبو بطون كثيرة من كلب يقال لهم جميعًا : بنو عامر .

٤٥- وفي القطعة السادسة ، أنشد عن جمهرة النسب (٢: ٣١١) قولَ زهير بن جناب يذكر عِكَبَّ بنَ عِكَبٍّ وهِدْمَ بن عِكَبٍّ التَّغلبيَّيْن :

لَوْ كُنْتُ مِنْ جُشَمَ بنِ بَكْـ
ـرٍ [مَنْ] إذا أُوذي غَضِبْ
قَتَلْتُ هِدْمًا بغيـا
ثٍ أَوْ عِكَبَّ بنَ عِكَبْ

ووضَعَ في أعلى البيْتَيْن بحرَهما فقال : «مجزوء الكامل» ، وعلّق على البيت الأوّل بقوله : «في الأصل عجز البيت : (ـرِ إذا أوْدَيْ غُضَبْ) ، وهذه رواية غامضة ومُخِلّة بالوزن ومحرّفة ! ولعلّ الصّواب ما أثبتناه . وجُشَم بن بكر : قبيلة من قيس عيلان ، ولم يتّضح لنا معنى البيت بدقّة» .

فأمّا أنَّ معنى البيت لم يتّضح له بدقّة ، فلأنَّ محقق جمهرة النسب غَلِطَ في قراءة البيتين وفي ضبطهما ، فجاء الكاتب وأرادَ توجيهُ البيتِ فأضافَ [مَنْ] إلى البيت ، وصحّفَ (أَوْدَى) إلى (أُوذي) ، ورأى أنَّ البيتين من مجزوء الكامل ؛ فلو صَحَّ أنَّ البيتَ الأوّل صارَ من مجزوءِ الكامل بعدما أضافَ الكاتب إليه (مَنْ) ، فكيف يكون البيت الثاني من هذا البحر وقد جاءت التفعيلة الثانية من شَطْرَيْه الأوّل والثاني على وزن (مُسْتَعِلُنْ)؟ وهذا يدلّ على أنَّ البيت الثاني من مجزوء الرَّجَز ، ومِنْ ثَمَّ يجب أن يُوَجَّه البيت الأوّل توجيهًا يستقيم به المعنى ويستقيم به الوزن على مجزوءِ الرَّجَز كالبيت الثاني ؛ ويكون ذلكَ إذا ضُبِطَ البيت هكذا :

لَوْ كُنْتَ مِنْ جُشْمِ بنِ بَكْـ
ـرٍ إذًا اوْدَى غَضَبْ

بتسكين شينِ (جُشَم) للضّرورة ، وبتسهيل همزة (أَوْدى) وإلقاء حركتها على تنوين (إذًا) .

وغلط الكاتبُ حين قال : «جشم بن بكر : قبيلة من قيس عيلان» ، وإنّما أرادَ الشاعر بني جُشَم بن بكر ابن حُبَيْب بن عمرو بن غَنْم بن تغلب ، أحد بطون تغلب ، منهم غياث بن جُشَم بن زهير بن جشم بن بكر ، وقد رَجَّحْتُ في بحثي عن (شعراءِ بني كلب) في شعر زهير بن جناب أن يكونَ غياثٌ هذا هُوَ مُرادَ زهير ، وأنّه قُتِل ، قَتَلَهُ بعض بني أُسامة بن مالك بن حُبَيْب بن عمرو رَهط عِكَبَّ بن عكبَ وهِدْم بن عِكَبّ ، فذهب زهير بن جناب يحرّض قومَ غياثٍ على الثأر به بقتل أحد هذين الرجلين ، قائلاً لبني جشم : لو كنت منكم لأذهبتُ غيظي وغضبي بقتل هدمٍ أو عكبّ .

٤٦- وفي القطعة السابعة ، أنشد قولَ زهيرٍ هكذا :

إنْ تُنْسِني الأيّامُ إلاّ جَلالَةً
أُمُتْ حينَ لا تَأسى عليَّ العَوائِدُ
فَيأْذى بِيَ الأَدْنى ويَشْمَتْ بِيَ العدا
ويَأْمَنُ كيدي الكاشحونَ الأباعدُ

بجزم (يَشْمَت) ، وبرفع (يأمَنُ) ، وبفتحة على ياءِ

(بي) التي بعد (يشمت) ، مع أنَّ (يأمن) معطوف على (يشمت)، و(يشمت) معطوف على (يأذى) ، وقد رفع الشاعر (يأذى) بفتحةٍ مقدّرةٍ على الألف ، لأنّه جعل الفاءَ قبلَهُ للاستئناف لا للعطفِ ، ولو جعلها للعطف لَجَزَمه بحذف حرف العلّة من آخره ؛ فكان الصّوابُ أن تُرْفَع الأفعال الثلاثة ، وأن تسكَّنَ ياءُ (بي) .

٤٧- وعلّق على البيت الثاني فقال : «الكاشحون : مفردها كاشح ، وكَشَحَ كَشْحًا، أي شكا كَشْحَهُ، وفي اللّسان: (الكاشح : الذي يُضْمِرُ لك العداوة) اللسان (كشح)» والشاعرُ إنما يريدُ بالكاشح المبغضَ الذي يُضمر العداوة ، فجاء الكاتب في شرحه بما يريده الشاعرُ وبما لا يريده ، بل إنّه قدّم ما لا يريده على ما يريده .

٤٨- وفي القطعة الثامنة ، علّق على قول زهير :

وَلَمْ أَرَ حَيًّا مِنْ مَعَدٍّ تَفَرَّقُوا
تَفَرُّقَ مِعْزَى الفِزْرِ غَيْرَ بني نَهْدِ

فشرحَ المَثَلَ (تفرّق معزى الفزر) ، ثم قال : «وبنو نهد: قوم من قضاعة قبيلة زهير الكبرى» ، واكتفى بذلك ، والشاعرُ يُشير بقوله هذا إلى ما كانَ من تَفَرُّقِ بني نَهْدٍ وتشتّتهم في قبائل العرب ، ولهذا حديثٌ عندَ النسّابين والمؤرّخين العرب ، فكان يجب إيضاح هذه الإشارة التاريخية في شعر زهير .

٤٩- وفي القطعة التاسعة ، أنشد القطعة عن تاريخ دمشق (٦ : ق ٢٢٨ / أ) هكذا :

وكَمَ مِنْ مُقِلٍّ لا يَقِلُّ ، ومُكْثِرٍ
مُقِلٌّ ، وإن كانت كثيراً أباعِرُهْ
وكم قائلٍ : إنَّ ابن بنتٍ هو ابنُهُ
وقَدْ هُدِمَ البيتُ الّذي هو عامِرُهْ
فأَوْدى عَمُوداهُ ورَثَّتْ حِبالُـهُ
وأُصْلِحَ أولاهُ وأُفْسِدَ آخِـرُهْ

فترك البيتين الأوّلين دونَ تعليق ، مع أنّ ثانيهما بحاجةٍ ماسّة إلى ذلك ، ولكنّه لمّا رأى كلمات البيت واضحة لا تحتاج إلى شَرْحٍ رَكَنَ إليها وقَبِلَ المعنى ، على ما في الشطر الأوّل - في تلك الرواية - من سُخْفٍ ، وعلى البُعْدِ بين معنى الشطر الأول والشطر الثاني ؛ وما ذلك إلاّ لأنّ البيت محرَّفٌ تحريفًا شديدًا، وهو مُلَفَّقٌ من بيتين أنشدهما اليغموريُّ في (نور القبس : ٢٠٢) في قطعةٍ مؤلفة من أربعة أبيات ، والبيتان هما :

وكم مُخْرِبٍ بيتًا تَولّى بناءهُ
سواهُ ، فأودى عِزُّهُ ومَفَاخِرُهْ
تَحَيَّفَ منهُ اللُّؤْمُ أكنافَ مَجْدِه
فقد خَرِبَ البيتُ الّذي هو عامِرُهْ

و(عامِرُه) بمعنى : ساكنُه ، من : عَمَرَ المكانَ إذا سكنه. وقد علّقتُ على الأبيات تعليقًا وافيًا في معالجتي لشعر زهير بن جناب ضمنَ بحثي (شعراء بني كلب) .

٥٠- وعلّق على البيت الثالث فقال : «أودى عموداه : ذهبت قوّته . وأصلُ العمود عِرْقٌ يسقي القلبَ أو الكَبِدَ، وقيل : عَمُود الكبد عِرْقان ضخمان جانِبَيْ الصرّة (كذا !) يمينًا وشمالاً . ورَثَّ الحبلُ يَرِثُّ ويَرَثُّ رثاثةً ورُثُوثَةً : بليَ» .

فللّه هذا الكاتبُ على هذا الشّرح ! ! أما تنبّه على قول الشاعرِ في عجز البيت الثاني : «وقَدْ هُدِمَ البيتُ الذي هو عامِرُه» ؟ إنّما أرادَ الشاعر البيتَ الذي يُبْنَى فيسكنه الإنسان ، على الحقيقة ، أو على المجاز (بيت المجد) ؛ وأرادَ بالعمودِ عمودَ البيتِ ، وبالحبالِ حبالَ البيت التي تثّبته بالأوتاد ؛ ولو أنّ الكاتب سكتَ ولم يعلّق على بيت زهير بشيء لكان وَقَى نَفْسَهُ شَرَّ هذه الباقعة [أما قالت العرب : «ربّ كلمة تقول لصاحبها : دعني» ؟ !] .

٥١- وفي القطعة العاشرة ، علّق على البيت الأوّل الذي نقله عن أنساب الأشراف :

لَقَدْ عَلِمَ القبائلُ أنَّ ذكري
بعيدٌ في قضاعةَ أو نزارِ

فقال : «... ... وفي أنساب الأشراف : (من نزار) ، وأثبتُّ رواية ابن عساكر في الشطر الثاني لملاءمتها

للمعنى، ولأنّ قضاعة ليست مِن نزار **عندَ بعض علماء النسب** . ونسب قضاعة مُخْتَلَفُ فيه : (فقومٌ يقولون : هو قضاعة بن معدّ بن عدنان . وقومٌ يقولون: هو قضاعة بن مالك بن حمير ، فاللّه أعلم) – جمهرة أنساب العرب : ٨ . **ويذهب ابن الكلبي إلى أنّ قضاعة من معدّ ، فهو يقول : (وأشعارُ قضاعة في الجاهلية، وبعد الجاهلية، تدلّ على أنّ نَسَبَهُم في معدّ) انظر : جمهرة النسب ، ط . الكويت : ٧١ ، ونسب قريش : ٥ ، وأنساب الأشراف ١ : ١٥ – ٢٠ ، وتاريخ الطبري ٢ : ٢٧٠ ، وجمهرة أنساب العرب : ٨ ، ٤٤٠» .**

وقوله عن قضاعة إنّها ليست من نزار «عند بعض علماء النسب» يُوهِمُ أنَّ من علماء النسب من يرى أنّها منهم ، والصّحيح أنّه ليس فيهم مَنْ يزعم أنّ قضاعة بعض نزار ، وإنّما اختلافُهم حولَ كون قضاعة ابنًا لمعدّ بن عدنان ، أو كونه مِنْ حمير ، وهذا الخلاف إنّما نَشَأَ بينَ علماء النسب في العصر العَبّاسي بعدَ ما وقع الخلافُ بين قضاعة نفسِها في العصر الأمويّ حين تحالفت مع قبائل اليمن المُقيمة في الشام بسبب استعار العصبية القبلية بين كلب بن وبرة القضاعية وبين قيس عيلانَ المُضَريّة المعدّيّة ، فادّعى قومٌ من قضاعة الانتساب إلى حمير ؛ ولم أجِدْ أثرًا لهذا الاختلاف بين قضاعة في آثارهم الجاهلية ، فهم مُجْمِعونَ في الجاهلية على كونهم من مَعَدّ ، وقد سَبَقَ قولُ زهير في بني نهد القضاعيّين :

ولم أرَ حيّاً مِنْ مَعَدٍّ تفرّقوا
تَفَرُّقَ معزى الفِزْرِ غيرَ بني نَهْدِ

فهو يرى أنّهم من معدّ .

وقد قَوَّلَ الكاتبُ ابن الكلبيّ في تعليقه ما لم يَقُلْه ، والنَّصُّ الذي نقله ونسبه إلى ابن الكلبيّ إنّما هو لمصعب بن عبداللّه الزُّبيريّ في كتابه (نسب قريش :٥) ؛ وسببُ هذا الخلط أنّ الكاتبَ قَرأَ نصَّ مصعبٍ فيما نقله المرحوم عبدالستّار فرّاج في حواشي جمهرة النسب لابن الكلبي ، فَوَهِمَ الكاتب أنّ الكلامَ لابن الكلبيّ (انظر جمهرة النسب – طبعة الكويت : ٧٠ – ٧١) ؛ [فلو أنَّ ابن الكلبيّ يُنْشَرُ لَتَمَثَّلَ بقول النابغة :

لَعَمْري – وما عَمْري عليَّ بِهَيِّنٍ
لَقَدْ نطقَت بُطْلاً عَليَّ الأقارِعُ
أتاكَ بقولٍ هَلْهَلِ النَّسْجِ كاذبٍ
ولَمْ يأتِ بالحَقِّ الّذي هُوَ ناصِعُ
أتاكَ بقولٍ لم أكنْ لأقُولَهُ
ولَوْ كُبِّلَتْ في ساعِدَيَّ الجَوامِعُ]

٥٢– **وفي القطعة الحادية عشرة ، علّق على البيت الثاني :**

فألْقَتْ بِعِرْنانَ الجِرانَ مُنيمَةً
وضَمّتْ حَشًا عن كَلْكَلٍ وشِوارِ

فقال : «**العرنان** : جبل ، أو وادٍ . انظر معجم البلدان (عرنان) . والجِران : عنق البعير . والمُنيمة : **لعلّها من صفات الناقة ، فقد قام صاحب الجيم** : (المُنيمة : التي اطمأنَّ إليها وعَلِمَ أنّها ستنجيه – بإذن اللّه – ممّا يخاف) الجيم ١ : ١٥٣ . والكلكل: الصدر . والشوار : متاع الرَّجْل» .

فغلط إذ كتب (حشا) بالألف المدودة ، والصواب أنها بالمقصورة . وغلطَ كذلكَ إذ أدْخَلَ (الـ) على (عرنان) ، وإنّما هو اسم عَلَم على عدّة مواضع غير معرَّف بالألف واللاّم ، كما هو في معجم البلدان (عرنان) ، والألف واللاّم لا يدخلان على الأعلام قياسًا ، وإنّما يتوقّفان على السَّماع ، انظر مغني اللبيب : ٥٢ . وغَلِطَ حين شَرَحَ الجِرانَ بأنّه «عنق البعير» ، وإنّما هو باطنُ عنق البعير الذي إذا بَرَكَ واستراحَ مَدَّهُ على الأرض ، وعندئذٍ يُقال : ألقى بِجرانه . كما أنّه ضَعَّفَ العبارة حين قال : «المنيمة : لعلّها من صفات الناقة ، فقد قال صاحب الجيم ... إلخ» ، ومع أنّ صاحب الجيم إنّما استشهد بالبيت على أنّ (المنيمة) صفة

للناقة الذكيّة الفؤاد التي يطمئنّ إليها صاحبها ويعلم أنّه إذا ما نامَ فإنها ستُنجيه - بإذن الله - إمّا داهَمَهُ حيوان مفترس ، بتنبيه صاحبها عليه . [فلم يبقَ من شرح الكاتب ممّا يستفيده القارئ إلا شرحه (الكلكل) و (الشّوار) ، وكأني بهما يقولان مستغيثَيْن :

(أبا منذرٍ) أَفْنَيْتَ فاستبقِ بَعْضَنا
حَنَانَيْكَ ! بعضُ الشرِّ أَهْوَنُ مِن بَعْضِ ! !]

٥٣- وعلّق على البيت الثالث :

وإنْ عِفْتَ هذا ، فادْنُ دونَكَ ، إنّني
قليلُ الغِرارِ ، والشَّريجُ شِعاري

فقال : «الغرار : النوم ...» .

هذا مَعَ أنّ أبا عمرو الشيباني - صاحبُ (الجيم) الذي نقل عنه الكاتبُ هذا البيت - إنّما استشهد بالبيت على أنّ معنى (الغرار) في هذا البيت من نوادر اللّغة ، فقال : «وقال الكلبي الزُّهيريُّ : كلَّمَهُ فما غارَّهُ حتّى أجابَهُ ، أي لم يَحْبِسْهُ الجواب ؛ قال زهير ابن جناب : (البيت)» الجيم ٣ : ٧ ، فأرادَ أنّ (الغِرار) في البيتِ مصدرٌ للفعلِ (غارَّهُ) إذا لم يحبسْه وأسرعَ بالإجابة ولم يتأخّر بها ، وهذا المعنى من نوادرِ اللّغة التي أوردها أبو عمرو في (الجيم) ولم ترد في المعجمات الجامعة كاللسان والقاموس والتاج .

على أنّه يجب التنبيه على أنّ البيتَ وَرَدَ في تهذيب اللغة ١٤ : ١٧٩ - ١٨٠ ، واللسان والتاج (دون) شاهدًا على معنى قوله : «وادنُ دونَك» ، ثمّ شُرِحَ (الغِرار) على أنّه : النوم . فأهمل الكاتبُ المعنى الذي أشار إليه أبو عمرو الشيباني - مع أنّه هو مصدره - وانطلق إلى المعنى المشهور للغرار في المعجمات .

٥٤ - **وفي القطعة الثالثة عشرة** ، نقل أبياتًا لزهيرٍ عن (شرح أشعار الهذليّين) للسكّري ، وأرادَ أن يضع مناسبةً للأبيات فقال : «روى السكّريّ هذه الأبيات لزهير بن جناب في أثناء شرحه لشعر عمرو ذي الكلب الهذلي» .

فما أدري ماذا أفادت هذه المناسبة ، وماذا يفوتُ القارئَ لو أنّ الكاتبَ لم يأتِ بها ؟ فهل هي إلاّ كما قيل : «خَمْرُ أبي الرَّوْقاءِ لَيْسَتْ تُسْكِرُ» ؟ ! .

٥٥- وعلّق على البيت الأوّل :

في آلِ مُرَّةَ شُنَّأٌ   لي قَدْ عَلِمْتُ وآلِ مُرَّهْ

فقال : «قال السكري شارحًا : (ومُرّة ، الأوّل : من قيس ، ثمّ من غطفان . ومرّة ، الثاني : ابن ذُهل بن شيبان) شرح أشعار الهذليين ٢ : ٥٧٣ . والشُّنَّأ : الأعداء ، واحدهم شانئ ، وهو المبغض» .

فلم يكن الكاتب أمينًا في نَقْلِ نصّ السكّريّ ، لأنّ قوله في تعليقه : «والشُّنَّأ : الأعداء ، واحدهم شانئ» إنّما هو من نصّ السكريّ ، فأفردَ شرحَ (الشُّنَّأ) من نصّ السكريّ ليبيّنَ أنّ له جهدًا في شرح البيت !

كما أنّ ما ذكره زهير من أنّ له مبغضين من هذين الحيَّين يحتاج إلى تعليل وبحثٍ عن سبب تلك البغضاء، وما ذلك بعزيزٍ على مَن اطّلَعَ على أخبارِ زهير بن جناب ، فقد كانت له حربٌ مع غطفان حين بَنَتْ (بُسًا) واتّخذته حَرَمًا كحَرَمِ مكّة ، وكان القائم على أمرِ بُسّ وبنائِه رِياحُ بنُ ظالم من بني مرّة بن عوف ، فغزاهم زهير وظفر بهم وعطّل حَرَمَهم . وكان بنو مرّة بن ذهل بن شيبان من بكر بن وائل فيمن حاربَهُ زهين حينَ عيّنه أبرهة الحبشيّ على بكر وتغلب ابنيْ وائل، فشدّدَ عليهم زهير في أمرِ الخَراجِ وقد اشتدّت عليهم السَّنَة ، فسعَوْا في قتله ، فنجا ثمّ جمع لهم وحاربهم وأسر كُلَيبًا ومهلهلاً .

٥٦- وعلّق على البيت الثاني :

سادات قومهمُ الأُلَى   من وائلٍ وأُلى بحَرَّهْ

فقال : «الأُلى : الأوائل . وحرّة : لعلّها مكانٌ أراد الشاعر أنّ شانئيه قد كانوا أوائلَ مَنْ حلّوا به» .

فَشَرْحُهُ (الأولى) بـ (الأوائلَ من أعجب العجب ، فمن أيّ معجمات اللّغة جاءَ بهذا الشرح ؟ ! إنّما (الأُلى) اسمٌ موصولٌ للجمع بمعنى (الذين)، والشاعر يقول : إنّ مبغضي هم ساداتُ قومهم ، فمنهم الّذينَ هم من

بني وائل – وأرادَ بهم بني مرّة بن ذهل بن شيبان – ومنهم الذين هُمْ مقيمونَ بِحَرَّة – وأرادَهم بني مرّة بن عوف من غطفان . وقولُه (من وائل) خبرٌ لمبتدأ محذوف تقديره (هم) ، والجملة من المبتدأ والخبر لا محلّ لها من الإعراب لأنّها صلةُ الاسم الموصول (الألى) الأولى ، وكذلك قوله : (بحرّة) خبرٌ لمبتدأ محذوف تقديره (هم) ، والجملة من المبتدأ والخبر صلةٌ للاسم الموصول (الألى) الثانية .

وشرحُه لـ (حرّة) بـ «لعلَّها مكانٌ ...» لا يكون شرحًا، وقد قالت العرب «إنَّ الرَّأيَ ليس بالتَّظنّي» ؛ وزهيرٌ أرادَ بـ «حرّة» : حَرّة ليلى ، وهي لبني مُرّة بن عوف، ويُقالُ لها : (حرّة) ، دونَ إضافةٍ إلى (ليلى) ؛ انظر : معجم البلدان (حرّة ليلى) ، والقاموس والتاج (حرر).

٥٧- **وفي القطعة الرّابعة عشرة** ، أنشد بيتينِ عن الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ، فقال في مناسبتها: «ذكر أبو الفَرَج أنَّ هذين البيتين قالهما زهير بن جناب في ابنِ عمّه **عبدالله بن عليم** ، حينما صار يخالفه بعدَ أن نصبّه خَلَفًا له في رئاسته كلب ، وذكر أبو الفَرَج وغيره أنَّ زهيرًا ، بعد مخالفة عبدالله له ، شرب الخمر صِرْفًا حتّى مات ؛ وفي هذا نَظَرٌ» .

وإنّما ذكر أبو الفَرَج أنَّ زهيرًا قال البيتين في عبدالله ابن عُلَيْم بن جناب ، ابن أخي زهيرٍ ، لا (ابن عمّه) ؛ انظر الأغاني ١٩ : ٢٤ .

وتعليقه على الخبر بقوله : «وفي هذا نَظَرٌ» غيرُ دقيق، لأنّ عبارة «في هذا نظر» تعني أنَّ الأمرَ لا يصحّ عند تأمّله والتفكير فيه ؛ وهذه الرّواية التي رواها أبو الفَرَج هي إحدى روايتين حَوْلَ سَبَبِ شُرْبِ زهيرٍ الخَمْرَ صِرْفًا ، فلا يصحّ أن يُقال في هذه الرواية أو تلك «فيها نظر» إلاّ بعد الوصول إلى اليقين أو ما يُشْبِهُ اليقينَ بأنّ إحداهما هي الصحيحة دونَ الأخرى.

٥٨- **وفي القطعة الخامسة عشرة**، علّق على البيت الرّابع:

فلمّا رأتني والطّليحَ تَبَسَّمتْ
كَما انْكَلَّ أعلى عارضٍ يتألّقُ

فقال: «... والطليح: الناقة أو البعير الذي أعياه السَّفَرُ» ، فهو يظنّ أنَّ (البعير) لا يُطْلَق إلاّ على الذّكر من الإبل، في حين أنّه يدلّ على الذكر وعلى الأنثى ، فلو قال : (البعير الذي أعياه السّفر) لكان كافيًا .

٥٩- وعلّق على البيت الخامس :

فحيّاكِ وَدٌّ زَوِّدينا تحيّةً
لعلَّ بها عانٍ منض الكَبْلِ يُطْلَقُ

فقال : «في الأغاني : (فَحُيِّيتِ عنّا ... العاني من) . وودّ ، بالفتح والضمّ : صنم كانوا يعبدونه ، وفي التهذيب : (والودّ : صنم كان لقوم نوح . وكان لقريش صنمٌ يدعونَهُ وداً . ومنهم مَنْ يهمز فيقول : أُدّ ، ومنه سُمّيَ عبد ودّ ، ومنه سمّي أُدّ بن طابخة ، وأُدَدُ جَدُّ معدّ بن عدنان) التهذيب ١٤ : ٢٣٥ . والعاني : الأسير . والكبل : القيد» .

وكلّ ما جاءَ به عن (ودّ) صحيح ، ولكنّه غيرُ كافٍ، لأنّه أغْفَلَ ذِكْرَ أهمّ ما يمكن أن يُذْكَرَ عن (ودّ) في شرح شعرٍ لشاعرٍ من بني كلبٍ، وهو أنَّ (وَدًّا) هُوَ صَنَمُ بني كلب بن وبرة الذي كانوا يتعبّدون له خاصّةً ويُقيمونَهُ في حاضرتهم (دُومة الجندل) ؛ فلو أنّه قال : (وَدّ : صَنَمُ بني كلب بن وبرة) لكانَ أصابَ مفصل القول، [ولكنّه كما قالت العرب : «إنَّكَ لَتُكْثِرُ الحَزَّ وتُخْطِئُ المَفْصِلَ» !] .

ثم إنَّ في رواية «لعلّ بها عانٍ ...» ضرورة بَيِّنَةً لم يُنَبِّهْ عليها المحقّق ، ولعلّه لم يَتَنَبَّه عليها ؛ فالشاعرُ لم ينصب اسمَ (لعلّ) لضَرورة الشعر ، وهي ضرورةٌ لها نظائر في أشعار العرب ؛ انظر ضرائر ابن عصفور : ٩١ ، والخزانة ١ : ٤٨٤ .

٦٠- وعلّق على البيت السادس :

فَرَدَّت سلامًا ثُمَّ ولَّت بحلْفَة
ونَحنُ لَعمْري يا بنةَ الخيرِ أشْوَقُ

فقال : «الحَلْفَةُ : اسم مرّة من حَلَفَ ويُقال : حَلَفَ يَحْلِفُ حَلْفًا وحَلِفًا ومحلوفًا» .

ولم يزد على ذلك شيئًا ! أفكانت (الحلفة) من الألفاظ الغريبة التي تحتاج إلى كلّ هذا الشَّرْح ؟ [أَوَ لَيْسَتْ ممّا «لا يَخْفى على الضَّبُعِ» كما تقول العرب ؟ !] .

٦١- وأنشد البيت الثامن هكذا :

ويومًا بأَبلِيٍّ عَرَفْتُ رُسومَها
وقفتُ عليها، والدموعُ تَرَقْرَقُ

بفتح همزة (أبليّ) ، علّق عليه فقال : «في الأغاني : (ويوم أُثالى قد عرفتُ ... فَعُجْنا إليها ...).

وأُبليّ : جبل معروف عند أجأ وسلمى - معجم البلدان (أبليّ)» .

فضبط (أبليّ) بفتح الهمزة مع أنّ ناسخ (منتهى الطلب) - وهو مصدر الأبيات - ضبطها بالضمّ على الصّواب ، كما أنها ضُبِطَتْ بالضمّ في معجم البلدان الذي نقل عنه تعريفَ الموضع ؛ وقد اختار من معجم البلدان قوله : (جبل معروف عند أجأ وسلمى) مع أنّ ياقوتًا قالَ أيضًا: «ووادٍ يَصُبُّ في الفُرات» ، والشّاعِرُ أرادَ هذا الوادي ، وهو واحدٌ من عدّة أودية قريبة من الفرات يُقال لها (أوداة كلب) - أي : أودية كلب ، بلغة طائيّة - من ديار كلب بن وبرة ؛ انظر التعليقات والنوادر ١ : ٦٩ - ٧٠ ؛ ولو أنَّ الكاتب إذ لم يعرف مُرادَ الشاعر ذكَرَ أنّه اسم جبل واسمُ وادٍ، لكانَ أجدى، [ولكنّهُ أبى إلاّ أن يختار ، فكان كما قال الشاعر :

إذ خُيِّر السِّيديُّ بينَ غَوايَةٍ
ورُشْدٍ ، أتى السِّيديُّ ما كانَ غاوِياً ! !]

٦٢- وعلّق على البيت الثاني عشر :

ولمّا اعتليتُ الهمَّ عَدَّيتُ جَسْرَةً
زورَّةَ أسفارٍ تَخُبُّ وتُعنِقُ

فقال : «... وزورَّة : شديدة ...» ؛ وإنما اختلط عليه الأمر بين (ناقة زَوْرَةَ) و(ناقة زورَّةِ أسفار) ، فالناقةُ الزَّوْرَةُ هي الشديدة ، وناقةُ زورَّةُ أسفارٍ - على الإضافة - إذا كانت مُهيّأَةً للأسفارِ مُعدَّةً ؛ [وقد قالت العرب : «الكَمَرُ أشباهُ الكمر» !] .

٦٣- وأنشد البيت الثالث عشر هكذا :

جُماليّةٌ ، أما السنام فتامكٌ
وأما مكانُ الرِّدْفِ منها فَمُحنَقٌ

بفتح نوع (محنق)، والصّواب أنّها بالكسر ؛ مِنْ : أَحْنَقَ إذا سَمِنَ، وأحنقَ إذا ضَمُرَ، فهو مُحْنِقٌ، وهو من الأضداد.

٦٤- وعلّقَ على هذا البيت فقال : «الجُمالية : النّاقة التي تُشْبِه الجَمَلَ في خَلْقِها وشدّتها وعَظَمَتِها . والتامك : السنام العظيم المكتنز المرتفع . والرِّدْف والرَّديف : الذي يركب خَلْفَ الرّاكب . والمُحْنَقُ : الضامر القليل اللّحم» .

وعلماءُ اللّغة عندما يُعرِّفون الجُمالية يقولون : النّاقة الوثيقة كالجَمَلِ في خَلْقِها وشِدّتها وعِظَمِها ؛ فأرادَ الكاتب أن يأتي بعبارةٍ جديدة ، فأبدل (عَظَمَتِها) بـ (عِظَمِها) ، وإنّما العَظَمَةُ مصدرُ عَظُمَ الرَّجُلُ عظَمًا وعَظَمَةً ، بمعنى صارَ ذا نَخْوَةٍ وزَهْوٍ وكِبْرٍ ، فهو عظيم؛ فـ (العَظَمَةُ) معنىً نفسيٌّ ، (بخلافِ (العِظَمِ) وهو معنى ماديّ يتعلّق بالجَسَدِ .

وقوله في شرح (المحنق) بأنّه الضّامر القليل اللّحم يُناقضُ قولَ الشاعر في وصف الناقة (جُمالية) ووصْفَها بأنّها ذات سنام مرتفع مكتنز ، ولا يتناسب شرْحُه مع عادة الشعراء في وصف الناقة التي تحملهم في أسفارهم ، فإنَّ دأبهم أن يصفوها بالقوّة والضّخامة، مدحًا، في حين أنَّ توجيه الكاتب للمعنى على أنّه الضامر القليل اللّحم يُعَدُّ ذمّاً لها . فالشّاعرُ أرادَ بـ (المُحْنِق) السمين الممتلئ ، وقد سَبَقَ أنَّ المُحْنِقَ من الأضداد .

٦٥- وأنشد البيت الرّابع عشر هكذا :

شُوَيكيّةُ النّابَيْنِ ، لم يَغْذُ دَرُّها
فَصيلاً ، ولم يَحْمِلْ عليها مُوَسِّقُ

بتشديد الياء ؛ وعلّق عليه فقال : «شُوَيكيّة النابين : طويلة النابين . والدرّ : الحليب ...» .

فما أدري من أيّ المعجمات جاءَ بهذا الشرح ، وإنّما يُقال : ناقةٌ شُوَيقئَةُ النابين وشُوَيكئَةُ النّابين ، بالهمز ، ويُسَهّلان فَيُقال : شُوَيقِيَة وشُوَيكِيَة ، وذلك إذا طَلَعَ نابُها ، مِنْ : شَقَأَ النّابُ ، وشَكَأَ النّابُ ؛ ويكون ذلك

حين تُتِمُّ الناقةُ الثامنة من عمرها وتَطْعَن في التّاسعة، وتكون عندئذٍ أشدَّ ما تكون قوّةً ، وتُسَمَّى بازلاً .

٦٦- وأنشد البيت السابع عشر هكذا :

فجاؤوا إلى رَجْراجة مُكْفَهِرّة
يَكادُ المُرَنِّي نَحْوَها الطَّرْفَ يَصْعَقُ

وعلّق عليه فقال : «في منتهى الطلب : (رجراجة متميّزة) وبها لا يقوم الوزن ، واخترنا رواية الأغاني لصوابها ...» .

فحرّف رواية منتهى الطلب ، وهي : «رجراجة مُتْمَئِرَّة» لأنّه أخطأ في قراءَتها وهي واضحةٌ في مخطوط منتهى الطلب أشدّ الوضوح ؛ والمتمئِرَّةُ : الصّلبة الشديدة .

٦٧- وعلّق على البيت العشرين :

فَما بَرِحوا حتى تركنا رئيسَهُمْ
تَعَفَّرَ فيه المُضْرَحيُّ المُذَلَّقُ

فقال : «... والمضرحيّ : الصّقر الذي طالَ جناحاهُ . والمُذَلَّق : الذي أهزلَهُ الجوع وأضعفه الصّوم» .

ولا أدري كيف استقام المعنى للكاتب بهذا الشرح العجيب ؟ فقد جعل الصّقرَ الذي لا يأكل إلاّ ممّا صادَه ويأنف أن يأكل الجيف ، يتعفّرُ برئيس القوم ، وجعله يصوم فيهزله الصوم ! ولو أنَّ الشاعرَ أرادَ أنّ الطيور صارت تأكل لحمَ ذلكَ الرئيس لَذَكَرَ النُّسور لا الصُّقور ، لأنّ من عادة النّسور أن تأكل الجِيَف ؛ قالَ النابغة يصف النّسور وهي تراقب جيشًا :

تَراهُنَّ خَلْفَ القومِ خُزْرًا عيونُها
جلوسَ الشيوخِ في ثيابِ المَرانِبِ

فشبّه النّسور في ضخامتها وسكونها وما عليها من الريش بشيوخٍ عليها ثياب المرانب ، وهي ثياب سود شبّه بها ريش النسور الأسود . وقال آخر :

تركتُ أباكَ قد أطْلى ومالَتْ
عليه القَشْعَمانُ مِنَ النُّسورِ

أي : ومالت عُنُقُه . وقال ثالث :

فَما إن تركنا بينَ قَوٍّ وضارجٍ
ولا صاحةٍ إلاّ شِباعًا نُسورُها

وإنّما أراد زهير أنّ القوم تركوا سيّدهم وقد طعنه بنو كلبٍ برمحٍ وأَجَرُّوهُ إيّاه - أي طعنوه به وتركوه فيه يجرّه حتى يموت - فلمّا وقع أرضًا تعفّر بالتراث ؛ ووصف ذلك الرّمح بأنّه «مُذَلَّق» أي محدَّد السّنان ذَرِبُه؛ تقول: ذلَقْتُ السّنانَ ونحوَه وذَلّقته، إذا حدَّدته وسننته. والمُضْرَحيُّ: الأبيضُ من كلّ شيءٍ، وأراد به سنانَ الرّمح.

٦٨- وأنشد البيت الحادي والعشرين هكذا :

فكائن ترى مِنْ ماجدٍ وابنِ ماجدٍ
به طعنةٌ نجلاءُ للوَجْهِ تَشْهَقُ

وعلّق عليه فقال : «في الأغاني : (وكائن ... له طعنة نجلاء للوجه يَشْهَقُ) ... وتشهق : ترتفع» .

فأمّا روايةُ «تَشْهَقُ» التي وردت في نسخة دار الكتب المصرية من كتاب منتهى الطلب - وهي النسخة التي اعتمد عليها الكاتب - فهي رواية مصحّفةٌ لا يستقيم بها المعنى، والصّواب : «يَشْهَقُ» كما هي رواية الأغاني، وكما هي رواية نسخة شهيد علي بتركيا من كتاب منتهى الطلب.

وأما تفسيره «تشهق» بمعنى (ترتفع) فلا يصحّ هنا، لأنّ الشُّهوق الذي هو بمعنى الارتفاع لا يستخدم إلاّ للبناء، وقد شَهَقَ البناءُ والجَبَلُ ونحوُهما إذا ارتفعا ارتفاعًا عظيمًا؛ والشاعرُ أرادَ أنَّ ذلك الماجدَ المطعون انكبَّ لوَجْهِه يَشْهَقُ، وقد شَهِقَ وشَهَقَ يَشْهِقُ ويَشْهَقُ إذا ردَّدَ نَفَسَهُ في حَلْقِه تردادًا يُسْمَعُ، ولا يُقال ذلك للطعنة . والشاعر يصوّر الماجدَ وقد اختلط دَمُه بأنفاسِه وجعل يشهق قبل أن يموت .

٦٩- وعلّق على البيت الثالث والعشرين :

موالي يمينٍ لا موالي عَتاقَة
أشابَةُ حيٍّ ليس فيهم مُوَفَّقُ

فقال : «موالي يمين : أي حلفاء بالقسَم والعَهْد، وهم يُقابلونَ موالي العتاقة الذين ينتسبون إليك بنسبك كالأخ والابن والعمّ وابن العمّ، وحينئذٍ يُسَمَّى المولى المُعتَق، فيكون بمنزلة الأخ وابن العم عليك نصره، ولك أن تَرِثَه» .

وزهيرٌ يعني في هذا البيت وفي القصيدة كلّها بني القين بن جسر الذين غَزوا زهيراً وقومه بني كلب، فقاتلوهم وردّوهم خاسرين، فقال في هذا البيت إنّ هؤلاء الذين غَزَونا «ليستلبوا نسواننا ثمّ يُعنقوا» هُمْ من موالينا ولاية قرابة – لأن كلباً والقين من قضاعة – وليسوا موالي عَتَاقةٍ، أي لم تكن ولايتهم لنا ناتجة عن إعتاق لهم من رق ؛ تقول فلانٌ مولى عتاقة إذا كنت قد أعْتقتهُ وجعلته من مَواليك؛ فالعجبُ إذاً قولُ الكاتب «... وهم يُقابلون موالي العتاقة الذين ينتسبون إليك بنسبك كالأخ و ... و... » فكيف يكون الأخ وابن العم والابن مَواليَ عَتَاقة ؟!

وقد أخذ النابغة الجعديُّ قولَ زهيرٍ هذا، فقال في هجاء قومٍ (اللسان : ولي) :

مَواليَ حِلْفٍ لا مَوالـي قَرابــة

ولكنْ قطِينًا يسألونَ الأتاويا

٧٠– وفي القطعة السادسة عشرة، أنشد البيت الثاني هكذا :

لا تَراهُ لدى الوَغى في مَجالٍ

يَعْتَلي العَيْرَ لا ، ولا في مَضيقِ

وعلّق عليه فقال : «الوغى : الحرب . العَيْرُ، هنا : الجبل . والمضيق : المكان الحرج الضيّق .

أراد الشاعرُ أنّ هذا الفارس الذي مَدَحَهُ في البيت الأوّل لا يلجأ إلى الجبال في القتال هَرَبًا، ولا يَعوذُ بالأماكن الضيّقة خوفًا من الأعداء » .

والبيت محرَّفٌ في مصدره الذي نقل عنه الكاتب – وهو نشوة الطرب – والصَّوابُ في إنشاده :

لا تراهُ لدى الوغى في مَجالٍ

يُغفلُ العَيْنَ لا ، ولا في مَضيقِ

بدليل روايته في (مروج الذهب ٣ : ٤٥) :

لا تراهُ لدى الوغى في مَجالٍ

يُغفلُ الطَّرْفَ لا ، ولا في مَضيقِ

فلم يتنبّه على ذلك التحريف؛ ثمّ زاد الطين بلّةً عندما أراد شرح البيت فبحث لـ (العير) عن معنى مناسبٍ للبيت في كلام العرب، فلم يجد ، فأدار المعنى في ذهنه وقلّبه يمينًا ويسارًا وظهرًا لبطنٍ، ثمّ قال : «العَيْرُ، هنا: الجبل» ! .

ثمّ راحَ يشرح معنى البيت فزعم أنّ الشاعر يمدح بالأبيات فارسًا، في حين أنّه كان يرثي ابنه عامرًا، كما ذكر المسعوديّ في مروج الذهب ٣ : ٤٥ .

٧١– وعلّق على البيت الثالث :

مَنْ يَرَاهُ يَخَلْهُ في الحرْبِ يوماً

أنَّهُ أَخْرقٌ مُضِلُّ الطَّريـــق

فقال : «الأخرق : الأحمق ...» .

وصفة (الأخرق) في كلام العرب تعني (الأحمق) وتعني أيضًا (المتحيّر)، وقد خَرِقَ الرجلُ إذا بقي متحيراً في أمره؛ والشاعرُ يصف شدّة يقظة ابنه في الحرْبِ وأنّه ينطلق فيقاتل ها هنا ثمّ ينعطف فيقاتل هاهنا، وهكذا، حتى يظنّه مَنْ يراهُ «أخرق مُضلّ الطريق» أي متحيّر، وقد شرح زهيرٌ معنى (أخرق) حين عطف عليها بقوله : «مُضلّ الطريق». فلا وجه لشرح الكاتب هنا .

٧٢– وفي القطعة السابعة عشرة، يُلاحظُ أنّه وَضَع هذه القطعة ضمن «شعر زهير» الذي لم ينازعه إيّاه أحد، مع أنّه نقل في التخريج عن الذيل والتكملة – للصغاني وعن معجم ما استعجم – للبكريّ أنّها تُنْسب لعمرو بن قميئة ولغيره؛ ولكنّه وضعها ضمن شعر زهير مع أنّ الأرجح كونها لعمرو بن قميئة، إذ وردت في ديوان عمرو (٤٥ – ٤٦) ضمن قصيدة مؤلفة من ثلاثة عشر بيتًا، وهي متمكنة في موضعها من قصيدة عمرو أشدّ التَمكُّن .

٧٣– وفي القطعة التاسعة عشرة، علّق على قول زهير :

فَجَّعْتُ عبدَ القيسِ أمس بِجَدِّها

وسَقَيْتُ هدّاجًا بكأسِ الأَفْزَلِ

فقال : « ... وعبدالقيس : قومٌ كان الشاعرُ قد غزاهم، وقتل منهم هدّاجَ بنَ مالك بن عبد القيس .

والأقـزل : لعله اسم رجل قُـتِل قَـبْلَ هدّاج، فكان أن سُقي الأخيرُ بكأس الأوّل، وهذا من أساليب العرب؛ انظر شرح الدامغة : ١٦٤ » .

فاكتفى في حديثه عن عبد القيس بأنهم «قوم كان الشاعر قد غزاهم وقتل منهم هدّاج بن مالك بن عبد القيس» وهي عبارة تُشْعِرُ بأنَّ زهيراً كان قائد تلك الغـزوة، مع أنّ المصـدر الذي نقل عنه هذا البـيت - وهو أسماء المغتالين - فَصّل في ذكر مناسبته، فذكر أنّ الغزوة كانت بقيادة داود اللّثق بن هبالة الضجمي السّليحي القُضَاعيّ، وكانَ في جيشه زهير بن جناب، فـقـتل زهيـرٌ هدّاج بن مـالك بن عـامـر مِنْ بني عبدالقيس؛ ثم أغار داود في وَجْهِهِ على بكر بن وائل، قال : «فقَتَلَ زهيرٌ أيضاً هدّاج بنَ مالك بن تيم اللهِ بن ثعلبة بن عكابة ... وقال زهير : (البيت) » وقد شككتُ في معالجتي لشعر زهير بن جناب في أنّ اسم هذا المقتول البكري محرف ، لأنَّ ابن الكلبيّ ذَكَر جميع أولاد مالك ابن تيم الله فلم يذكر فيهم واحداً اسمه (هدّاج) .

وقول الكاتب في شرح الأقزل : «لعلّه اسم رَجُلٍ قُتل قبل هدّاج ... » لا يصحّ، لأنَّ ابن حبيب صرّحَ باسم المقتولين، فلا يحتمل الأمر أن يشرح البيت بـ «لعلّه» وأظنه وعسى وأشباه ذلك؛ و (الأقزلُ) وَصفٌ يُراد به أحد ثلاثة معانٍ : أولّها وثانيها : الرَّجُلُ المبختر، والرّجل الأعرج الدقيق الساقين، فيكون مراد زهير أنه سقى هدّاجًا بكأس الموت التي سقاها ذلك الرجُلَ المتبختر، أو ذلك الرجل الأعرج؛ وثالثُ معاني الأقزل أنّه ضربٌ من الحيّات، فيكون مراد زهير: وسقيت هدّاجًا بكأسِ المنيّة، فشبّه المنيّة بكأسٍ من سمّ الأقزل.

٧٤- وفي القطعة الثالثة والعشرين، أنشد المطلع هكذا :

ليتَ شعري، والدّهرُ ذو حَدَثان

أيَّ حـــينٍ مَنِيّتـــي تلقانـــي

بفتح الحاء والدّال من (حدثان)، والبيتُ مُصرَّعٌ كما هو ظاهر، فكان يجب أن يكونَ عروضُه وضَرْبه على وزنٍ واحد، بيد أنَّ ضبط (حدثان) بفتح الحاء والدال يجعل العروض على وَزْن (فَعلاتُنْ)، والضرب على وزن (مَفْعولُنْ)؛ فكان الصّواب أن يضبط (حدثان) بكسر الحاء وسكون الدّال، وهي بمعنى (حدثان) بفتحهما، وعندئذٍ يكون وزن العروض والضرب واحداً، وهو (مَفْعولُنْ) .

٧٥- وفي القطعة الرابعة والعشرين، علّق على البيت الثاني :

لا يَمْنَعُ الضَّيمَ إلاّ ماجدٌ بَطَلٌ

إنَّ الكريمَ كريمٌ أينما كـانا

فقال : «في الأغاني : (الضّيْفَ إلاّ) تحريف، وأثبتُّ ما في مختار الأغاني لجودته» .

وحكمه على رواية الأغاني بالتحريف فيه عَسْف، لأنّها رواية مـقـبـولة المعنى، فـلا ينبـغي أن يُحكَم عليـهـا بالتـحريف لمجرّد كـون رواية مـخـتـار الأغـاني ذات جودة، أو لكونها أجود .

٧٦- وعلّق على البيت الخامس :

إذَا ارْجحَنُّوا عَلَونْا هامَهُم قُدُمًا

كأنّما نَخْتَلي بالهامِ خُطْبانا

فـقـال في تعليـقـه : «... ونخـتلي : نقطع، ... ... ، والخُطْبان: نَبْتَةٌ في آخر الحشيش، كأنّها الهِلْيَوْن» .

ولو صَحَّ مـا ذكره في شرح الخُطبان لكانَ زيادةً في غموض معناها، لأنّ قوله : «كـأنها الهليون» يحتـاج إلى شرح جديد ولكنَّ هذا الشرح غير صحيح، لأنّ الخُطْبـان في البـيت جـمْعُ الخُطبـانَة، وهي الحنظلةُ الصّـفـراء، وهي شـبـيـهـة بالبطيخ، فَشَبَّـهُ رءوسَ أعدائهم التي يقطعونها بالخُطْبانِ .

٧٧- وفي القطعـة الخـامـسـة والعـشـرين ، علّـق علـى البيت الأوّل :

يا راكبًا إمّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ

سنانًا وقيسًا مُخْفيًا ومناديا

فقال : «مُخفيًا : مُعلنا وكاشفًا ، مِنْ خَفَيْتُ الشيءَ، أي أظهـرتـه، وخَـفَـى من الأضـداد؛ انظر كـتـب الأضداد...».

فكيف صحّ لديه أن (مُخْفيًا) مشتقًا من (خفيتُ الشيءَ)؟ وإنّما الفاعل من خَفَيْتُهُ - بمعنى أظهرته - هو (الخافي) لا (المُخْفي)؛ تقول : خَفَى فلانٌ الشيءَ إذا أظهره واستخرجه، وخفا الشيءُ إذا ظَهَرَ؛ أمّا (المُخْفى) فهو من أَخْفَيْتُ الشيءَ إذا سَتَرْتَهُ وكَتَمْتَه، لاغير، وهذا المعنى هو الذي أراده الشاعر، وإلاّكانَ قولُه بعد ذلك «ومناديًا» ضربًا من الحَشْوِ، وإنّما يريد الشاعر، بلِّغْهُمْ قولي مُتَّبِعًا كُلَّ سبيل، خافضًا صوتك حينًا، ورافعًا إيّاه حينًا آخر .

ثم إنَّ في صدر البيت خَرْمًا لم ينبّه عليه .

٧٨- وعلّق على البيت الثاني :

ألَمْ تَرَ أنَّ الدَّهْرَ يومٌ وليلـةٌ

وأن الفتى يَسْعى لغارَيْه عانيا

فـقـال : «في إصلاح المنطق، والمجمل، واللّسان : (دائبا) وهو تحريف؛ فـفي التكملة (غـور) : قـال الجوهري : الغاران : البطن والفرج، قال الشاعر :

ألَمْ تَرَ أنَّ الدّهر يومٌ وليلـةٌ

وأنّ الفتى يسعى لغاريه دائبا

وكذا وقع في المجمل، والإصلاح، واللّسان، والروَاية : (عانيا) . والقافية بائية . والشعر لزهير بن جناب)» .

فنقل في نص الصغاني - صاحب التكملة - أنّه قال: «وكذا وقع في المجمل، والإصلاح، واللّسان» مع أنَّ صاحب التكملة مات سنة (٦٥٠ للهجرة)، أي قبل أكثر من نصف قرن من وفاة صاحب اللسان التي كانت سنة (٧١١ للهجرة) !!

وجاء في النَصّ الذي نقله : « والقـافـيـة بائيـة» والصّواب أنها «يائية» كما في التكملة . ثمّ إنَّ كلمة (عانيًا) تحتاج إلى شرح لأنها من الغريب .

٧٩- وأنشد البيت الثالث هكذا :

يروح ويغدو ، والمنيّة قَصْدُهُ

ولابُدَّ من يوم يسوقُ الدّواهيا

وعلق عليه فقال : «القصد : الغاية والنهاية» .

والرواية كما هي في مصدر الأبيات (التكملة والذيل والصلة) : «والمنيَّةُ قَصْرُهُ» بالراء، لا بالدّال، والقَصْرُ هو الغايةُ والنهايةُ، لا (القَصْدُ) كما جاء في التعليق .

٨٠- وعلّق على البيت الرابع :

ضَلالاً لمَنْ يرجو الفلاحَ وقد رأى

حوادثَ أيّام تحـطّ الرّوابيـا

فقال : «تحطّ الرّوابي : أرادَ أن الحوادثَ تهزّ الرّجال العظام» .

وهذا شرح من لا يعرف أساليب العرب في المبالغة، وهو نحو قوله تعالى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَدًا . لقد جئتم شيئًا إدًا . تَكَادُ السَّموات يَتَفطَّرْنَ منْهُ وتَنْشَقُ الأَرْضُ وتَخرُّ الجبالُ هَدًا . أنْ دَعَوْا للرَّحْمنِ وَلَداً . وَمَا يَنْبَغي للرَّحْمنِ أن يَتَّخذَ وَلَداً . إنْ كُلُّ مَنْ في السَّموات والأَرْضِ إلا آتي الرَّحْمنِ عبدًا﴾.

٨١- وفي القطعة السّادسة والعشرين، قال الكاتب : «في طبقات فحول الشعواء (١: ٣٦ - ٣٧) :

١- أُبنيَّ إنْ هْلِكْ فـإنِّـ

ـي قَدْ بَنَيْتُ لَكُمْ بَنيَـهْ

(وأنشد عشرة أبيات أُخرى) » ثمّ قـال : (وفي المعمرون (٣٢) :

١٢ - جَدَّ الرَّحيلُ وَما وَقَفْـ

ـتُ على لَميسَ الأَرأَشيَّةْ

(وأنشد ثلاثة أبيات أُخرى) » .

مع أن الأبيات جميعها وردت في (المعمّرين)، إذ أنشد أبو حاتم السجستاني قولَ زهير :

«أبنيّ إن أهلك ... (الأبيات الأحد عشر) » ثمّ نبّه فيما نقله عن أبي زيد الأنصاري عن المفضّل أنَّ أوّل القصيدة هو «جدَّ الرَّحيلُ ... (الأبيات الأربعة) »، وهُوَ ما يقتضيه منهج القصيدة الجاهلية التقليدية، إذ نرى زهيرًا يذكر في مقدّمة القصيدة امرأته (لميس الإراشية) وأنّه رَحَلَ على عجل دونَ أن يمرّ بها مسلّمًا، وهو في سبيل رحلته وافدًا على «الملك الهُمام» الذي أكرم وفادته؛ ثمّ انطلق بعد ذلك يتحدّثُ عن مفاخره مخاطبًا أبناءَهُ . فضَرَبَ الكاتبُ بتنبيه أبي حاتم عُرْضَ الحائط، وجَعَلَ رأس القصيدة ذيلاً، وذيلها رأسًا !

على أنّ الكاتب تابَع ما جاءَ في رواية (المعمرين) لقول زهير :

جدَّ الرّحيلُ وما وقفـ

ـتُ على لميس الأرْأشيّة

وضبط (الأرأشيّة) بفتح الهمزتين ضبطٌ غير صحيح، لأنها منسوبة إلى (إراشٍ) أو (إراشة) بكسر أوّله وبألفٍ غير مهموزة، وهو اسم لعدد من بطون العرب (انظر: النسب الكبير) ١: ٤٠، ١٧٠، ٣٧٥ و ٢ : ١ و٣: ٧)، ولكنَّ وَزْنَ البيت اضطرَّ زهيراً إلى أن يهمز الألف، فقال : (الإرْأشيّة)، فجاء محقّق المعمّرين وضبطه غَلَطًا بفتح الهمزتين، فتابعه الكاتبُ على ذلك دون أن يحقق في الأمر.

٨٢- وعلّق على البيت الخامس :

ولقد رأيتُ النّارَ للسْـ

ـسلاَّف تُوقَدُ في طميَّهْ

فقال : «السُّلاَّف : مفردها سالف، وهو المتقدّم في السّير. وطميّة : رأس جبل منيع كان به منزل الشاعر . والشاعر هنا يشير إلى يوم خزازى ؛ انظر فيه : الأغاني ... و ... و ... ؛ وخزازى، وخزاز : هو أوّل يوم علَتْ فيه نزار على اليمن ...» .

وفي هذا التعليق قصورٌ وغَلَطٌ ووَهمٌ؛ فالقصور في اكتفائه بشرح السُّلاف بأنهم المتقدّمون في السّير، لأن الشاعر يشير إلى أُناسٍ بأعيانهم في إشارةٍ تاريخية إلى ما كان يوم خزاز، وذلك أن مهلهلاً قائد مَعَدّ قدّم السفاح التغلبيَّ ليوقد ناراً على جبل خزاز ليهتدي، به الجيش ليلاً، فرأى زهيرٌ تلك النّار وهو مقيمٌ في طميّة .

والغلَطُ في قوله عن (طميّة) : «رأس جَبَلٍ منيع»، وإنما طميّةُ كما ذكر ياقوت : «جَبَلٌ في طريق مكّة، مقابلة (فايد) ... و ... جبل بنجد شرقي الطريق ...» معجم البلدان (طميّة)، وقال البكريّ بعد خبر ساقهُ عن تنقّل بني كلب وبعض قضاعة في المنازل : «وفي ذلك يقول زهير بن جناب، وهو يوصي بنيه ويذكر منزله طميّة:(وأنشد البيت في أبياتٍ أخرى من القصيدة) معجم ما استعجم : ٤٩ .

والوَهْمُ فيما ذهب إليه من أنّ يوم خزاز «هو أوّل يوم عَلَتْ فيه نزار على اليمن» أي قهرتها وغلبتها؛ لأنّ نزاراً وإخوتها من ربيعة وقضاعة حاربوا اليمنَ وانتصروا عليها قبل يوم خزازى في يوم البيداء، وهو أقدمُ يومٍ وصلت إلينا أخبارُه من أيّام العرب، فيما تذكر المصادر؛ انظر مجمع الأمثال ٢: ٤٣٨، وشرح ديوان الحماسة – للتبريزي ١ : ٣١٧، والمحبرّ: ٢٤٦.

٨٣- وعلق على البيت السّادس :

ولقد رحلْتُ البازلَ الـ

ـوَجناءَ ليسَ لها وَليَّهْ

فقال : «... ورحلتُ : وضعتُ الرَّحْلَ على ظهر البعير ... ... والوَليّة : البَرْذعة، وقيل : التي تحت البرذعة، وقيل: كلّ ما وَلي الظّهر من كساءٍ هُوَ وَليَّة» .

والشاعرُ يفتخر في أبياته بمآثره ورجولته، ومن رجولته التي يفتخر بها في هذا البيت أنّه ركب ناقتهُ العظيمةَ عُرْيًا لارَحْلَ عليها ولابرْذعة ؛ وذلك مما يفتخر به وهو معنى قوله «رحلتُ البازلَ الوَجناء» لأنّ من معاني (رَحَلْتُ الناقةَ) : ركبتها دونَ رَحْلٍ، ثم بالغ في وصف حال عُرْيها فقال «ليس لها وَليّة» يعني أنّها عارية من كلِّ ما يوضعُ على ظهر البعير ليقي الرّاكب مِنْ أذى فقارِ الدّابّة .

في حين أنّ ما ذهب إليه الكاتب في شرحه يجعل عَمَلَ الشاعر ضَرْبًا من الخُرْقِ، لأنَّ وضْعَ الرَّحْلِ على ظهر الدّابة دون أن يكون تحته ولية يؤدّي إلى عَقْرِها.

٨٤- وعلّق على البيت السابع :

ولقد غدوتُ بمشرف الطْـ

ـطَرَفَيْنِ لم يَغْمِزْ شَظيَّةْ

فقال : «في الأغاني، والجبال والأمكنة : (بمشرف القطرين) . وفي البصائر والذخائر: (بناشر الطرفين). وفي اللسان: (بمشرف الحجبات) . ومشرف الطّرفين : يعني فرسًا مُشْرِفَ العُنُقِ ...» .

فاكتفي بشرح رواية (بمشرف الطرفين) ولم يشرح شيئًا من روايات المصادر الأخرى، ومنها ما هو بأمس الحاجة إلى ذلك .

على أن شرحهُ لـ (مشرف الطرفين) ليس دقيقًا، لأنّ المقصود بطرفيْ الفرس رأسه ووركه، لا عنقه وَحْدَه؛ ويؤكّد ذلك رواية «بمشرف الحجبات»، والحجبات : جمع الحَجَبَة، وهي رأسُ الوَرِك.

٨٥- وعلّق على البيت الثامن :

فأَصبْتُ مِنْ حُمُرِ القَنا
ن معًا ومنْ حُمُرِ القَفَيَّةْ

فقال : «في الأغاني : (من بَقَرِ الحَبابِ ضُحى)، وفي الجبال والأمكنة : (فأَصَبْتُ مِنْ عُمُرِ القَنانِ وصِدْتُ مِن) وفي (عُمُر) تحريف ... والقَفِيّة : لعلّها مكانٌ تهوي إليه حُمُرُ الوَحْش، كما يقول المحقّق محمود شاكر . والقفيةُ : الناحية» .

ومحمود شاكر - محقّق كتاب طبقات فحول الشعراء - كان معذوراً حين قال عن القفية : «لعلّها مكان تهوي إليه حمر الوحش» فقال ذلك على الظنّ لأنّ المعنى يقتضي أن يكون المُراد ذلك، ولكنّه قال (لعلّها) على الظنّ لأنّه لم يكن من مصادره كتاب الجبال والأمكنة - للزمخشري؛ فما بالُ الكاتب تبعه في ذلكَ الظنّ مع أنّ الزَمخشريَ ذكر في (الجبال والأمكنة والمياه : ١٩١) أنّ القفيّةَ مَوْضِعٌ، واستشهد على ذلك بقولِ زهير هذا ؟ !

وقد غلط الكاتب حين ذكر أن رواية الأغاني «من بقر الحباب ضحًى» والصحيح أنّ رواية الأغاني «الجناب» بالجيم لا بالحاء، والجنَابُ : موضعٌ في أرض بني كلب في بادية السَّماوَة بين العراق والشام، كما في معجم البلدان (الجناب)؛ ومِنْ ثَمَّ تكون رواية اللسان: «من بقر الحبابِ» مصحّفةٌ عن «الجناب» .

فتلك هي الملاحظات في القسم الذي أفرده لشعر زهير بن جناب الذي لا ينازعه إيّاه أحد من الشعراء. وفي القسم الذي أفرده لـ «ما ينسب إلى زهير وإلى غيره من الشعراء» ملاحظات أخرى .

٨٦ - ففي القطعة الأولى، أنشد البيت الأوّل هكذا :

ألا أصْبَحَتْ أسماء في الخَمْرِ تَعْذلُ
وتزعَمُ أنّي بالسِّفاه مُوَكَّلُ

بفتح العين من (تزعم)، وبكسر السين من (السِّفاه)؛ والصّواب بضمّ عين (تزعم)، وبفتح سين (السَّفاه)؛ لأنّ الفعل (تَزْعَمُ) بفتح العين معناه : تطمع، ومُراد الشاعر أنها (تزْعُم) أي : تعتقد باطلاً أنّه مُوَكَّلٌ بالسَّفاه . ولأن مصادر الأفعال (سَفِهَ) و (سَفَهَ) بكسر الفاء وضمّها وفتحها، ليس فيها (سِفاه) بكسر السين، وإنّما هو (سَفاه) بفتحها .

٨٧- وعلّق على البيت الثاني :

فقلتُ لها كُفّي عتابك نصْطَبِحْ
وإلاّ فَبِيني، فالتَعزُّبُ أمْثَلُ

فقال : «في نشوة الطرب : (عتابك نصْطَحِبْ) . ونصطبح : نشرب الصَّبوح، وهو ما يُشْرَب في الغَداة دون القائلة من لبن أو خمر . وبيني : ابتعدي . والتعزُّب : البُعْدُ» .

ورواية (نصطبح) التي اختارها الكاتب رواية ضعيفة، وهي على الأرجح محرّفة عن (نصطحب) رواية نشوة الطَرب؛ لأن الشاعر يهدّد امرأته فيقول لها : دعي لومي على الشّراب نَعِشْ صاحبين، وإلاّ فبيني (انفصلي عنّي بطلاقٍ)، فإن حياة التعزُّب (دون زواجٍ) حينئذٍ خير لي من امرأةٍ تكثر اللّوم على ذلك .

٨٨- وفي القطعة الثانية، قال : «في الشعر والشعراء (٣٨١:١) :

١- ارفع ضعيفَكَ لا يَحُرْ بكَ ضَعْفُهُ
يومًا فتدركهُ عواقبُ ما جنى

٢- يَجزيكَ أو يُثني عليكَ وإنَّ مَنْ
أثنى عليك بما فَعَلْتَ كَمَنْ جزَى

وفي بهجة المجالس (١ : ٣١٠ - ٣١١) :

٣- إنَّ الكريمَ إذا أرادَ وِصالَنا
لم يُلْفِ حَبْلي واهياً رثَّ القُوى

٤- أرعى أمانَتَه وأحْفَظُ غَيْبَهُ

جَهْدي فيأتي بعدَ ذلكَ ما أتى

ثم قال في التخريج : «... (٣ - ٤، ٢) في بهجة المجالس ١: ٣١٠ - ٣١١ ، وقال ابن عبد البرّ بعدها: (وهذا الشعر لا يصحّ فيه إلا ما روي عن هشام بن عروة عن عائشة أنه لغريض اليهوديّ ...) » ونقل كلامَ ابن عبدالبرّ إلى آخره .

وهذا غير صحيح، لأن ابن عبدالبرّ أورد الأبيات الأربعة جميعًا، في روايتين، فقال : «سمع رسولُ الله ﷺ عائشة - رضي الله عنها - تنشد لليهوديّ :

ارفع ضعيفَكَ لا يَحُرْ بكَ ضَعْفُهُ

يومًا فتدركهُ العواقبُ قد نما

يَجْزِيكَ أو يُثْنِي عليكَ وإنَّ مَنْ

أثنى عليك بما فَعَلْتَ فقد جزَى

فقال : قاتله الله ما أحسن ما قال ! مَنْ لم يجد إلاّ الدّعاءَ والثناء فقد كافأ .

وفي رواية أخرى لهذا الخبر عن عائشة أنّها قالت : قال لي رسول الله ﷺ ، أنشدي شعرَ ابن الغريض اليهودي حيث قال، (إنَ الكريم) فأنشدته :

إن الكريم ....

.... (البيت)

أرعى أمانته ....

.............(البيت)

أجزيه أو أثني عليه ، فإن مَنْ

أثنى عليك بما فعلت فقد جزى

وهذا الشعر لا يصحّ فيه إلا ماروى هشام ... ... وأمّا أهل الأخبار فاختلفوا في قائله، فقيل : هو لورقة ابن نوفل، وقيل : هو لزهير بن جناب الكلبي .... » .

وهذه الأبياتُ من قصيدة روى منها أبو تمّام في (الوحشيات : ١١٠) اثنى عشر بيتًا، وروى أبو الفرج في (الأغاني ٣ : ١١٨) عشرة أبيات، وروى أبو حيّان التوحيدي في (الصداقة والصديق : ٤٠) خمسة أبيات؛ وقد جاءت الأبيات الأربعة التي أنشدها الكاتب في آخر ما أنشده أبو تمام في الوحشيّات مترابطة هكذا:

إنَّ الكريمَ إذا أردتُ إخاءَهُ

لَمْ تُلْفَ حَبْلي واهيا رثَّ القُوى

أرعى أمانَتَهُ وأحْفَظُ عَهْدَهُ

عندي، ويأتي بعدَ ذلكَ ما أتى

ارفعْ ضعيفَكَ لا يَحُرْ بكَ ضَعْفُهُ

يومًا فتدركه العواقبُ قد نما

يَجزيكَ أو يثني عليكَ، وإنَّ مَنْ

يُثني عليكَ بما فعلتَ فقد جزى

فهذا هو الترتيب السليم للأبيات، لا ذلك الترتيب الذي أوردَها عليه الكاتب .

على أنَّ الذّين نسبوا شيئًا من الأبيات لزهير بن جناب وأشار إليهم ابن عبدالبر بعبارة (أهل الأخبار) لم ينسبوا إليه إلا البيتين (ارفع ضعيفك) و (يجزيك أو يثني) أو أحدهما دون غيرهما، وقد استقصيت المصادر التي أنشدت الأبيات في تخريجي لشعر زهير ابن جناب، وهي أكثر من عشرين مصدرًا؛ فلا وجْهَ لما فعله الكاتب حين نسب البيتين الأخيرين لزهير.

٨٩- وفي القطعة الرابعة، وهي آخر ما نُسبَ إلى زهير وإلى غيره، تَرَكَ ذكْرَ مناسبة الأبيات، ثمّ علّق على البيت الثالث بعد ما رواهُ هكذا :

وحَوْتكة بن أسْلَمَ إنَّ قومًا

عَنَوْهُمْ بالمساءَة قَدْ عَنَوْني

فقال : «... والحَوْتَكُ : الصّغير من كلّ شيء، وبنو حَوْتَك : من قبائل جُرْم بن ربّان بن قضاعة ....» .

فضَبَطَ اللام من (أسلم) بالفتح، والصّوابُ بالضمّ؛ انظر: مختلف قبائل العرب ومؤتلفها : ٢٧، وجمهرة أنساب العرب : ٤٤٣، والإكمال ١: ٧٤، والإيناس : ١٦، ١٩، ٢٠، وتبصير المنتبه : ١٩، وغير ذلك من كتب الأنساب .

ولمّا أراد تعريف (حوتكة) راحَ يشرح أوّلاً معنى الحَوْتَك، وهو أمرٌ لا يقدّم ولا يؤخرّ في فهم معنى البيت، ثمّ وضعَ قَدَمَهُ على موضع الفائدة فزلّت به زلّةَ مهلكة، إذ زعم أنَّ حوتكة من قبائل جرم بن ربّان بن قضاعة، والصحيح أنَّ حوتكة هو ابن سُود بن أسْلُم

ابن الحافي بن قضاعة، أمّا بنو جرْم فَمِنْ فرعٍ آخر من قضاعة، لأنهم بنو جرم بن ربّان بن حلْوان بن عمران بن الحافي بن قضاعة ؛ انظر: النسب الكبير - لابن الكلبي ٢: ٤٥٣، وكتاب النسب - لأبي عبيد: ٣٧٠، وجمهرة أنساب العرب : ٤٤٣ و ٤٥١، وغير ذلك من كتب الأنساب .

ولو أنّه نقل عن ابن هشام مناسبة الأبيات مثلما نقل عنه الأبيات لاتّقى الوقوع فيما وقع فيه، إذ قال ابن هشام : «وقد كان بين زراح بن ربيعة [العذريّ] حين قدم بلاده، وبين نهد بن زيد وحوتكة بن أسْلم - وهما بطنان من قضاعة - شيءٌ، فأخافهم حتى لحقوا باليمن وأجْلَوا من بلاد قضاعة، فهم اليوم باليمن . فقال قصيّ بن كلاب ... ، (الأبيات)، قال ابن هشام: وتروى هذه الأبيات لزهير بن جناب الكلبي» .

وهذا آخر ما يُلاحَظُ فيما جاءَ به الكاتب في الشعر المنسوب إلى زهير وإلى غيره؛ وقد جاءَ في تخريجاته عدّة أمور، أهمّها تقصيره في الرّجوع إلى المصادر المتوافّرة واستقصائها، وهو أمرٌ لن أقف عنده، لأنه أمرٌ يطول، لذلك سأكتفي بالوقوف عند ثلاثة أمور ممّا يُلاحظ في تخريجاته.

٩٠- فقد قال في تخريج القطعة الخامسة عشرة :

« (٨ - ١٠) في خزانة الأدب (بولاق) ١ : ٣١١ لزهير، و (ط هارون ٢ : ١٩١)» ثمّ نقل نصّ البغدادي الذي ذكر فيه أنّ ذا الرمّة أخذ البيت الأوّل من هذه الأبيات فجعله مطلعًا لإحدى قصائده، ثم قال : «وذكر البغدادي الأبيات الثلاثة ثمّ قال : (وقد أخذ منه بيتًا آخر ، هو :

وقفنا فسلّمنا، فكادت بمُشْرف
لعرْفان صَوْتي دِمْنَةُ الدّار تنطقُ)

والبيت ليسَ في القصيدة التي رواها صاحب منتهى الطلب لزهير » .

والصحيحُ أنّ البيت في القصيدة التي رواها صاحب منتهى الطلب، وذلكَ قول زهير فيها :

فكادت تُبينُ الوَحْيَ لَمّا سألْتُها
فتخبرنا لو كانت الدّار تنطق

فكان مُراد البغدادي أنّ ذا الرمّة أخذ معنى البيت وشيئًا من ألفاظه، لا البيت برُمّته .

٩١- وفي تخريج القطعة الثالثة ممّا نُسب إلى زهير وإلى غيره من الشعراء، وهي قولُ الشاعر:

إذا قالت حَذامِ فصدّقوها
فإنَّ القولَ ما قالت حذامِ

قال : «في المزهر ٢ : ٤٧٦ لزهير، وفي الكامل في اللّغة ٢ : ٧١ والاشتقاق ... و ... و ... و ... إلخ» فذكر مصادر أنشدت البيتَ دونَ نسبةٍ، ومصادرَ نسبته لديسم بن طارق، ومصادرَ لُجَيم بن صعب والدِ حنيفة وعجل في امرأته حَذام، وغيرَ ذلك . واكتفى بذلك دونَ أن يرجح كونَ البيت لزهير أو لغيره. ويلاحظ أنَّ (المزهر) هو المصدر الوحيد الذي نسب البيت لزهير، ويرجع السبب أنَّ في المزهر تقديمًا وتأخيرًا لم يتنبَّهْ عليه محقّقه؛ فقد جاءَ فيه حين كان يذكر أوائل شعراء الجاهلية : «ومنهم : زهير بن جناب الكلبي، وكان قديمًا شريفًا، وهو القائل :

إذا قالت حذام ... ...
.... (البيت)

ومنهم : جذيمة الأبرش، ولُجيمُ بن صعب بن عليّ بن بكر بن وائل، وهو القائل :

مِنْ كلِّ ما نال الفتى
قد نلْتُهُ إلا التَحيّة» .

فقُدِّمَ بيتُ لُجَيْمٍ (إذا قالت) ونُسب إلى زهير ، وأخِّر قول زهير (من كل ما نال) ونُسب إلى لجيم ولم ينسبْ أحدٌ من العلماء قولَ زهير (من كلّ ما نال) إلى لجيمٍ أو غيره من الشعراء؛ فدلَّ ذلك على أنَّ هذا البيت (إذا قالت) ليس لزهير، بل هو للجيم أو لأحد أولئك الشعراء الذين نُسِب إليهم، وكان سبب نسبته إلى زهير ما جاء في المزهر من تقديم وتأخير .

٩٢- وفي تخريج القطعة الرابعة ممّا نسب إلى زهير وغيره، قال : « (١ - ٣) في السيرة النبوية ١: ١٢٩، والروض الأنف ١: ١٥٢ لقصيّ بن كلاب، ثمّ لزهير ابن جناب ، ويبدو أنّ هذه الأبيات لقصيّ، وليست

لزهير، فقد قال ابن هشام : (وقد كان بين رزاح بن ربيعة حين قدم بلاده وبين نهد ابن زيد وحوتكة بن أسلم [كذا] - وهما بطنان من قضاعة - شيءٌ، فأخافهم حتى لحقوا باليمن، وأجلوا من بلاد قضاعة، فهم اليوم باليمن، فقال قصي بن كلاب وكان يحبّ قضاعة ونماءَها واجتماعها ببلادها، لما بينه وبين رزاح من الرَّحِم، ولبلائهم عندَه إذ أجابوه إذ دعاهم إلى نصرته، وكَرِه ما صنع رزاح: الأبيات) السيرة ١: ١٢٩، وقارن بمعجم ما استعجم : ٣٠، ٣٩. (٣) في الاشتقاق : ٥٤٦ لزهير» .

فعادَ هاهنا وغَلِطَ في ضبط (أسلم) بفتح اللام، والصواب بضمّها .

ثم أراد أن يرجّح نسبة الأبيات، فرجّح كونها لقصي ابن كلاب ، بدليل واهٍ جداً ، وهو نص ابن إسحاق في مناسبة الأبيات الذي أورده ابن هشام في السيرة، وقد علّق ابن هشام على نصّ ابن إسحاق بقوله: «قال ابن هشام: وتروى هذه الأبيات لزهير بن جناب الكلبيّ». ومعلومٌ أن ابنَ إسحاق كان يخطئ كثيراً في نسبة الأشعار ويخلّط فيها، إلى جانب ما كان يُورده من الشعر الموضوع دون تدقيق في صحّته، وقد نبّه العلماء قديمًا وحديثًا على ذلك (انظر: طبقات فحول الشعراء : ٨ - ٩، والفهرست - طبعة ناهد عباس عثمان - قطر : ١٨٣ - ١٨٤، ومعجم الأدباء ١٨: ٦، والمزهر ١: ١٧٣، ومصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية : ٣٣٥ - ٣٤٥ و ٦٠٠ - ٦٠٥)، وكان ذلك ممّا دعا ابنَ هشام إلى تهذيب سيرة ابن إسحاق والتعليق عليها في أمورٍ أخطأ فيها؛ ومن تلك الأمور التي علّق عليها ابن هشام هذا الموضع الذي نسب فيه أبيات زهير بن جناب لقصيّ بن كلاب .

ويُرَجِّح كون الأبيات لزهير أنّ ابنَ الكلبيّ نسبها إليه في النسب الكبير ١٨:٣، وتابعه على ذلك البكريّ في معجم ما استعجم : ٣٩، وأنّ ابن دريد نسب البيت الثالث لزهير في الاشتقاق : ٥٤٦ .

وممّا يرجّح ذلك ما جاءَ في البيت الثالث، وهو قوله:

أحوتكة بن أسلُم إنّ قومًا
عنوكم بالمساءَةَ قد عنوني

فالشاعر يخاطب بني حوتكة بأنّ مَنْ أساءَ إليهم - وهو رزاح بن ربيعة - فكأنّه أساءَ إلى الشاعر، والمساءَةُ مَكْسَبَةٌ للعدواة، وهذا لا يقوله قصيّ بن كلاب في أخيه لأمّه رزاح بن ربيعة، وإنما يقوله شاعر مثل زهير بن جناب يسوءُه أن تتفرّق قضاعة التي اجتمعت يومًا من الأيّام على رئاسته؛ ويظهر ممّا ذكره ابن الكلبيّ في (النسب الكبير ٣: ١٧ - ١٨) أنّ رزاحًا وزهيرًا كانا يتنافسان في رئاسة قضاعة، فقد قال : «واجتمعت قضاعةُ على زهير بن جناب بن هبل الكلبي، وعلى رزاح بن ربيعة بن حرام العذريّ، وهو الذي أخرج نهد بن زيد وجرْمَ بن ربّان وحوتكة ابن سُود - كلّم من قضاعة - وبني رفاعة بن عذرة من قضاعة ... ... فقال في ذلك زهير بن جناب الكلبي: (الأبيات)» .

فتلك هي الملاحظات التي وقفتُ عليها في مقال عادل فريجات الذي نشرته مجلة معهد المخطوطات العربيّة في الجُزْأين ١ - ٢ من المجلد ٣٨ (رجب ١٤١٤- محرم ١٤١٥هـ/ يناير - يوليو ١٩٩٤م) حولَ زهير بن جناب الكلبيّ، ولم أجد له في تلك الملاحظات عذرًا فأعذِره؛ وثَمَّة ملاحظاتٌ أخرى لم أُورِدها لأنني قدّرْت لها عُذْرًا، كأنْ يكون سببها أغلاط المطبعة، مثل قوله في الصفحة (١٣٥): «وذياد وداود أبناء عمّ» والصّواب: (ابنا عمٍّ) . وقوله في الصفحة (١٣٩) عن حملة أبرهة الحبشيّ على شماليّ الجزيرة العربية: «يمكن القول بالكثير من الثقة بأنّ هذه الحملة هي الحملة الوحيدة التي يقول عنها بروقوبيوس القيساري إنّ الحيريتين قاموا بها ضدّ إيران» والصواب : (إنّ الحِمْيَريّين) . وقوله في الصفحة (١٤٠): «وقالوا : بل هو زرارة بن عدسي» والصواب (عُدَس) . إلى غير ذلك .

هذا؛ وقد حاولت أن أُبَيِّنَ الصّواب والرّشد في كلّ ما وقع فيه صاحب المقال في صفحات مقاله، متجشمًا عناء البحث والمراجعة، وراجيًا بذلك النّفع لأبناءِ أُمّتي؛ ولله الأمرُ مِنْ قبلُ ومِن بعد .

المراجعات:

كتاب الزهرة لمحمد بن داود الأصبهاني

القسم الثالث

محمد خير البقاعي

قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك سعود

* ص ١٨٩ وقال آخر :

حَيِّ طيفًا مِـنَ الأحِبـةِ زَارَا

بَعْدَما صَرَّع الكَرَى السُّمَّارا

قـال : إنَّا كَمَا عَهِدْتَ ولكِـنْ

شَغَلَ الحيُّ أهلَهُ أنْ يُعَـارا

لم يخرِّجهما المحقق وهما لعُمر بن أبي ربيعة في ديوانه: ٤٩٣ و بينهمـا بيتـان كما في المحب والمحبوب ٢/٢٨ وهي لإسحـاق بن الموصلي في الحماسـة البصـرية ٢/١٢٦ وانظر تخريجات أخرى في حاشيـة المحب والمحبـوب وانظر ديوان إسحـاق الموصلي (بغـداد - ١٩٧٠)، ق (١٤٢)، ص (٢١٧) فيما هو له ونسب لغيره والأبيات هناك أربعة عن الحماسة البصرية وديوان عمر بن أبي ربيعة ورجح المحقق نسبتها لإسحاق .

وفي عجز البيت الثاني تصحيف أحال المعنى والصواب :

....

شَغَلَ الحَلْيَ أهلَهُ أنْ يُعارا

ولا معنى للحي هنا، وقد ضبطه إحسان عبـاس في وفيات الأعيان ٣/٤٣٩ .

.... شَغَلَ الحَلْيَ أهلَهُ أنْ يُعارا

والصـواب رفع «الحلي» والشطر مثل انظره في مجمع الأمثال للميداني (٢٠٢٦)، ص (٣٧٤) .

* ص ١٩٠ وقال آخر :

ألهفَ أبي لمَّـا أدمْتُ لك الهـوى

وأصفَيْتُ حُبي فيك والوجـدُ ظاهـرُ

وجاهَرْت فيك الناسَ حتى أضَرَّبي

مُجَاهرتي يا وَيْلَ فيمنْ أجَاهِـرُ

وكنت كَفَيْءِ الغُصن بيْنا يُظلُّني

ويُعْجُبني إذْ زعْزَعَتهُ الأعاصِرُ

فصَار لِغَيري واستَدارتْ ظِلالهُ

سِوايَ وخلاَّني ولَفْحَ الهواجِرِ

لم يخرِّجها المحقق وهي في الأمالي ٢/٢٩٣ في خبر ورواية عجز البيت الأول هناك :

....

وأصفَيْتُ حتى الوجدُ بي لك ظَاهِرُ

وفي آخر الأبيات إقواء تحسن الإشارة إليه .

* ص ١٩٣ وقال بعض الأعراب :

وأُنبِئتُ لَيْلى أرْسلتْ بشَفَاعة

إليَّ فَهـلاَّ نَفْسُ ليلى شَفيعُها

أأكْرمُ منْ ليلى عليَّ فتَبْتَغي

به الجاه أمْ كُنْتُ امْرءًا لا أطيعُها

خرجهمـا المحقق من ديوان المجنون ص ١٩٥ قال : وهي في الحمـاسـة (مرزوقي) ١٢٢٠ وفي الحمـاسـة البصرية ص ١٨٣ للصمة القشيري أو لابن الدمينة أو بعض الأعراب .

قلت : وانظر ذيل ديوان ابن الدمـينة ص ٢٠٦ - ٢٠٧ (ق ٤٩) والتخريج ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

* ص ١٩٤ وقال آخر :

إلى كم يكُون الصدُّ في كُلِّ ساعة

وكمْ لا تَملِّين القطيعة والهجـرا

رُوَيْدكَ إنَّ الدَّهْرَ فيه بلاغـةٌ

لِتَفريق ذاتِ البين فانتظري الدهرا

لم يخرجهما المحقق وهما في اعتلال القلوب للخرائطي (نسخـة الرباط) ورقـة ١٩٤ "وأنشـدني علي بن إسـحق

لعبيدالله بن عبدالله بن طاهر" مع بيت ثالث ليس هنا . وأثبتهما جامع شعر عبيدالله بن طاهر قحطان الحديثي (مجلة كلية الآداب - البصرة، العدد ٢٠، ١٩٨٢) في الشعر المنسوب ص ٦٣ وخرجهما من الأشباه والنظائر ١٢٧/١ لعبيدالله وأمالي المرتضى ١١٩له، وزهر الآداب ١١٩/١ له، وهما في مصارع العشاق ١٦٧/١ لعبدالله ابن طاهر . والرواية ١ - إلى كم يكون العتب ....

وانظر شعر عبدالله بن طاهر في مجلة الخليج العربي العدد ٦، ١٩٧٦ ص ٣٨ .

* ص ١٩٤ وقال الحسين بن الضحّاك : أربعة أبيات حائية أحال المحقق فيها إلى أشعار الحسين دون ذكر الصفحة . وهي في أشعاره ص (٣٦) من قصيدة، وما في الزهرة هي الأبيات الأربعة الأولى من القصيدة .

* ص ١٩٦ وبلغني أن الوضاح الكوفي كتب إلى علي بن محمد العلوي :

ثم ذكر ستة أبيات على الراء وإجابة علي بن محمد .

قال المحقق : "لم أهتد إلى الوضاح الكوفي، وأما علي ابن محمد العلوي فقد نَبَّهت عليه"

وأقول : الوضاح هذا : لعله بديل الوضاح بنْ محمد التميمي الكوفي الفقيه .

انظر ديوان "وضاح اليمن" بتحقيقنا "دار صادر ١٩٩٦"، ومقالة لنا في عالم الكتب عنوانها "وضاح أم وضاحان ؟"

وانظر العمدة لابن رشيق الذي قال : ١٦٧/١ .

"وتناول هذا المعنى أبو بديل الوضاح بن محمد التميمي فقال يَمْدح المستعين بالله" ونقل المحقق في الحديث عنه كلاماً عن الأغاني لا علاقة له بالشاعر .

وانظر: حلية المحاضرة ٤٠١/١ وكفاية الطالب ١٧٣.

أما علي بن محمد العلوي فهو الحمّاني الذي سبق التعريف به الذي يقال له أيضاً :

العلوي الكوفي انظر ديوانه في المورد مج٣ ع٢ ص٢٠٧ (٣٥) .

* ص ١٩٧ : وفي هذا المعنى لمُخَيّس بن أرطاة التميمي : أربعة أبيات رائية في عجز ثالثها تصحيف فقد جاء:

....

يُقَال عليه في نَقْقَاء شر

والصواب "نَقْعاء" انظر معجم البلدان ٢٩٩/٥ (نَقْعَاء).

ولا أدري ما علاقة المخيس بن أرطاة بمدرك بن حصن الذي ذكره المحقق في الحاشية فقال في تعريفه بالمخيس . "هو المخيس بن أرطاة الأعرجي كما في معجم الشعراء ص ٤٥٣ وهو أبو ثمال الراجز شامي وهو مدرك بن حصن أيضاً، انظر الخزانة ١٨٧/٣)"

وقد عدت إلى الخزانة في الموضع المذكور فوجدته يترجم لمدرك بن حصن ولا ذكر لمخيس هناك"

وقوله التميمي نسبة صحيحة فهو : أحد بني الحارث الأعرج بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم .

انظر جمهرة أنساب العرب لابن حزم : ٢١٦ .

* ص ١٩٨ وقال عمر بن لجأ :

مَنَعْتَ عَطَاءنا ولَوَيْتَ دَيْني
وأعْدَدْتَ الخُصُومَةَ للخصيم

فمالك إنْ لَوَيْت الدَّيْنَ عنّي
مُعَاقبةٌ فيا لك من غريم

ترجم المحقق للشاعر ولم يذكر أن يحيى الجبوري قد نشر شعره في بغداد ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦م .

والبيتان في شعره ص (١٤٤) ق (٢١) عن الزهرة .

* ص ١٩٩ وقال المؤمل : ثمانية أبيات رائية لم يُخرجها المحقق، وهي في شعره المنشور في المورد مج١٧ ع١(١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م) ص (٢٠٠) ق (١٣) وانظر تخريج القصيدة التي منها الأبيات المذكورة في الزهرة وأرقامها في القصيدة (١، ٨، ٢، ٩، ١٠، ١٢، ١٤، ١٥) بهذا الترتيب .

وقد سبق للمحقق أن ترجم للشاعر كما ذكر وهو المؤمل ابن أميل المحاربي .

* ص ٢٠٣ ألم تسمع قول ذي الرُّمة :

سَأَلتُ ذوي الأهواءِ والناس كلّهمْ
وكلُّ فتى دانٍ وآخرَ ينزحُ

أتقْرَح أكباد المحبينَ كالذي
أرى كبدي من حبّ ميّةَ تُقْرَحُ

لئن كانت الدنيا عليَّ كما أرى

تباريح من مي فللموتُ أروحُ

قال المحقق : "لم أجد الأبيات في الديوان" .

أقول : بل هي فيه (ط . دمشق) من حائيته الطويلة ١١٨٩/٢ (٣٩) ب (٨، ٣، ٤) وليس الأول في القصيدة ونقله المحقق في الحاشية ص (١١٩٤) .

* ص ٢٠٥ وقال أيضًا : يعني ذي الرُّمة .

أربعة أبيات ميمية أولها :

هَوى لك لا يَنْفَكُّ يدعو كما دعا

حمَامًا بأجزاعِ العقيق حمامُ

قال المحقق : "لم أجد الأبيات في ديوان ذي الرمة"

وأقول : بل هي فيه (ط . دمشق) ١٥٩٠/٣ (٦٢) من قصيدة في سبعة أبيات .

* ص ٢٠٥ وأنشدنا أحمد بن أبي طاهر قال : أنشدني أبو سعيد المخزومي :

ثِقي بجميل الصَّبْرِ منّي على الدهرِ

ولا تثقي بالصبر منّي على الفَجْرِ

فإنّي لَصَبَّارٌ علــى ما يَنُوبُني

وحسبك أنّ الله أثنى على الصبرِ

ولسْت بنظّارٍ إلى جانب الغنى

إذا كانتِ العلياءُ فـي جانب الفقرِ

لم يعلق المحقق على الأبيات وقائلها بشيء .

وأقول : الشاعر هو أبو سعد (وليس «أبو سعيد») المخزومي واسمه عيسى بن خالد بن الوليد من ولد الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي كان يهاجي دعبل بن علي الخزاعي ، وله مديح في المأمون .

انظر معجم الشعراء : ٩٨ ، وطبقات ابن المعتز : ٢٩٤- ٢٩٧ .

قال ابن المعتز : «ادّعى أبو سعد في بني مخزوم ولم يكن منهم ولا عرف بهم قط»

أما الأبيات فقد أنشدها ابن المعتز في طبقاته : ٢٩٣ - ٢٩٤ لأبي يعقوب الخُرَيْمي في قصيدة وقال بعدها: ٢٩٤. "وقد روى قوم هذه القصيدة لأبي سعد قوْصرة، وليست بشيء وإنما هي للخُـرَيْمي" والخُـرَيْمي هو أبو يعقوب إسحاق بن حسان بن قوهى المتوفى سنة ٢١٤ هـ .

وقد أثبت محققا ديوان الخريمي القصيدة فيما نسب إليه وإلى غيره وهو أولى به : ٧٠ - ٧١ وانظر تخريج القصيدة في حاشية ص (٧٠) وتصحفت في الزهرة قافية البيت الأول والصواب :

....

.... على الهَجْرِ

وهو في الصناعتين : ٤٠٦ :

.... منّي على الغَدْرِ

* ص ٢٠٦ وأنشدني أحمد بن يحيى عنْ أبي عبدالله بن الأعرابي:

ألا أبْلغْ أخــا قيس رَسُولاً

أنّــي لمْ أخُنْكَ فــلا تخني

ولكنّـــي طَوَيْتُ الكَشْحَ لمّا

رأيْتكَ قد طويْت الكَشْحَ عنّي

فلَسْتُ بُمدْركٍ مـا فَات مني

بلَهْفٍ ولا بلــيت ولا لو أنّي

ولَسْتُ بآمــنٍ أبدًا خليلاً

على شيءٍ إذا لــمْ يأتمني

وَصلْتُكَ ثم عاد الوصلُ أنّي

قَرَعْتُ ندامةً مــنْ ذاك سِني

فإنْ أعْطِفْ عليك بفضْلِ حلْمٍ

فمــا قلبي إليــكَ بمطْمَـئِنٌ

لم يعلق عليها المحقق بشيء .

والأبيات للمتوكل الليثي في ديوانه ٢٦٨ - ٢٦٩، وانظر الحماسة الشجرية : ٢٧٣، وحماسة البحتري : ٨٦ .

* ص ٢٠٦ وقال العباس بن الأحنف :

لوْ كُنْتِ عاتبةً لَسكّنَ عَبْرتي

أملــي رضاكِ وغَيْرَ مراقَبِ

لَكِنْ مَلَلْتِ فلم تكُنْ لي حيلةٌ

صَدُّ الملول خلافُ صدّ العاتبِ

قال المحقق : "لم أجد البيتين في الديوان" .

وأقول : بل هما فيه الأول والثاني من أربعة أبيات ص (٣٦) ق (٥٥)، وهناك سقط في عجز البيت الأول والصواب كما في الديوان :

....

أملي رضاكَ وزرْتُ غيْرَ مراقبِ

* ص ٢٠٨ ولقد أحسن الفرزدق حيث يقول :

عَزَفْتَ بأعشاش وما كنْتَ تعْزفُ
وأنكَرْتَ منْ حَدْراء ما كُنْتَ تعرفُ

ولَجَّ بكَ الهجرانُ حتى كأنما
ترى الموتَ في البيت الذي كُنْتَ تألفُ

قال المحقق : "لم أجد البيتين في ديوان الفرزدق" وهو يعني (ط . دار صادر) والبيتان أول نقيضة مشهورة في ديوانه (ط . الصاوي) ٥٥١/٢ وهي في النقائض ٢٤١/٢ وقافية البيت الثاني في الديوان :

....

.... تِيْلَفُ

وهي لهجة تميم في "تألَفُ"

* ص ٢٠٨ وقال :

لَئِنْ كانَ في الهِجْران أجْرٌ لَقَدْ مَضَى
لي الأجْرُ في الهجران مُذْ سَنَتانِ

فوالله ما أدْري أكُلُّ نوي هوىً
على ما بنا أمْ نَحْنُ مُبتليانِ

علق المحقق فقال: "القائل غير الفرزدق وكان ينبغي أنْ يقول : وقال آخر" .

والقائل هو غير الفرزدق وهما لابن الدمينة من قصيدة (١٢) ص (٣٤) ب (٤٣، ٤٤) وفي الرواية خلاف وانظر التخريج في ص (٢٢١، ٢٢٣) .

* ص ٢٠٨ وقال آخر :

وقال نِساءٌ لَسْنَ لي بنواصحٍ
ليَعْلَمْنَ ما أُخفي ويَعْلَمْنَ ما أُبْدي

أأحْبَبْتَ ليلى جُهْدَ حُبِّكَ كُلَّه
لَعَمْرُ أبي ليلى وزِدْتُ على الجُهْدِ

على ذاك ما يَمْحُو لي الذنب عندها
وتَمْحو دواعي حبِّها ذَنْبها عندي

ألا إين قُرب الدارِ ليس بنافعٍ
وقلب الذي تهواهُ منْكَ على البُعْدِ

قال المحقق : "الأبيات في شعر المجنون، انظر الديوان ص٢٣٥".

قلت : ولم أجد من نسبها للمجنون، وقد أثبتها محقق الديوان وجامعه في ملحقه إلاّ أنّ للمجنون في داليته الديوان ص (١١٢) ق (٩٣) بيتًا يشبه البيت الأخير من أصل الزهرة، وهذا البيت ينسب لابن الدمينة انظر في ذلك ديوانه ص ٨٢ والتخريج ص ٢٣٣ .

وستتكرر الأبيات الثلاثة من هذه في الزهرة (٤٢٠) منسوبة لآخر وفي حلية المحاضرة (ط . الكتاني) ٢٢٥/٢ أربعة أبيات، الأول والثاني والرابع هي روايات أخرى في الأبيات (٢، ٣، ٤) مما في أصل الزهرة وهي منسوبة لبعض الأعراب .

ولعل صحة رواية صدر البيت الثالث كما ورد في الزهرة :

على ذاك ما يُمْحَا لي الذنبُ عندها

....

وفي البيت الرابع مما في الزهرة خطأ مطبعي والصواب:

ألا إنّ قرب الدار ....

....

* ص ٢١٢ وقال أيضًا - يعني البحتري :

بيتان لاميان مكسورا حرف الرويّ قال المحقق : لم أجد البيتين في ديوان البحتري"

وقد نقلهما الصيرفي في ذيل طبعته ديوان البحتري ٢٦٤٠/٤ عن الزهرة . وفي عجز الثاني كما جاء في الزهرة خطأ مطبعي صوابه :

لأنت عندي وإنْ ساءت ظُنُونك بي
أحْظَى من الأمْنِ عند الخَائِفِ الوجلِ

* ص ٢١٢ ولعبيد الله بن عبدالله بن طاهر :

إغْتفر زَلّتي لتُحْرز فضل الشكـ
ـر مني ولا يفوتك أجري

لا تكِلْني إلى التوسُّل بالعذْ
ر لعلي ألاّ أقوم بعذري

لم يعلق المحقق عليهما بشيء واكتفى بالقول : «في م والمطبوع لعبيدالله بن الطاهر» .

وأقول : البيتان مما ينسب لعبيدالله ولعبدالله بن طاهر

وأثبتهما جامع شعر عبيدالله في المنسوب إليه . انظر شعر عبيد الله في مجلة كلية الآداب - البصرة، العدد ٢٠، ١٩٨٢، ص٦٣ . وأثبتهما في شعر عبدالله بن طاهر المنشور في مجلة الخليج العربي، العدد ٦، ١٩٧٦، ص٣٧ وخرّجهما من وفيات الأعيان ٢/٢٧٣ . وفي شعر عبيدالله يخرجهما من الزهرة ووفيات الأعيان، ورواية عجز البيت الثاني هو :

في شعر عبيدالله :

....

ـر لعلي لا أقـــوم بعذري

والصواب :

.... بالعذ

ر لعلي أن لا أقـــوم بعذري

لمكان العروض، وهو ما أثبته الحديثي جامع شعري عبيدالله وعبدالله في شعر عبدالله المنشور في مجلة الخليج العربي ١٩٧٦ .

* ص ٢١٢ - ٢١٣ وقال محمد بن عبدالملك الزيات :

أربعة أبيات لامية مفتوحة لم تأتِ في ديوان محمد بن عبدالملك الزيات (ط . المرحوم جميل سعيد) وفي آخرها خلل عروضي والصواب :

فقديمًا ما جادَ ذو الفضلِ بالصفـ

ـح وما سامَحَ الخَليلُ الخليلا

* ص ٢١٣ وقال الحسين الخليع :

خمسة أبيات بائية نقلها جامع شعره : ٣١ عن الزهرة وبين ما في مطبوعة الزهرة وما في شعر الخليع خلاف نثبته

١ - .... تَعصُّبا

وجاءت في أصل الزهرة (تغصُّبا)

وفي عجز البيت الثالث في شعر الخليع .

....

وأنـظر إلاّ خائفًا مُتَرَقبا

وفي الزهرة (فأنظرَ)

* ص ٢١٣ وقد قال بعض أهل هذا العصر في هذا النحو:

ثمانية أبيات نونية مكسورة لم يخرجها المحقق، وقد جرت العادة أنْ تكون الأبيات التي قدّم لها يمثل ما قُدم لهذه من شعر ابن داود وليس ذلك بمطرد . دليل ذلك أن هذه الأبيات جاءت في مصارع العشاق ٢/١٩٥ وقدّم لها :

"وأخبرنا التَّنُوخي ، أخبرنا ابن حَيُّويْه، أنبأنا عبيدالله ابن أحمد بن أبي طاهر، أنشدنا البحتري"

وانظر : "كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة "لابن رجب الحنبلي (٢٣)، وانظر ذيل ديوان البحتري ٥/٢٦٨٢ (١٣١)، وأثبتها نوري حمودي القيسي في "أوراق من ديوان أبي بكر محمد بن داود الأصفهاني" انظره ص (٦٦) .

* ص ٢١٥ وقال بعض أهل العصر :

ستة أبيات ميمية مفتوحة هي لمحمد بن داود في أمالي الزجاجي (٢٢ - ٢٣) .

* ص ٢١٦ وقال علي بن الجهم :

إنّ دونَ السؤال والاعتذار

خُطةً صَعْبَةً على الأحرار

ليس جَهْلاً بها تَوَرُّدها الحـ

ـرُّ ولكنْ سوابق الأقدارِ

إرضِ للسائل الخضوع و للْقا

رفِ ذنبًا مَضاضة الاعتذارِ

قال المحقق : "لم أجد الأبيات في الديوان"

وأقول : يبدو أنّ خللاً ما قدْ حلّ بالطبعة الثانية من ديوان علي بن الجهم الذي نشرته دار الآفاق الجديدة بيروت (بلا تاريخ) .

ففي الفهارس (ص ٢٠٢) فهرس القوافي إشارة إلى وجود الأبيات في الديوان ص ١٤٩ ، وفي هذه الصفحة قطعة أخرى ليست من هذه بشيء جاءت بلا رقم وهي تكرار للصفحة ١٤٦ . والأبيات أوّل قصيدة قالها في الاعتذار إلى المتوكل، وهي في ملحق ديوانه (الطبعة الأولى - المجمع العلمي العربي بدمشق ١٣٦٩هـ / ١٩٤٩م) ص ١٤٩ (٥٤) . وانظر التخريج واختلاف الرواية .

* ص ٢١٦ وقال آخر :

هَاجَرْتني ثمّ لا كلّمتنـــي أبدًا

إنْ كُنْتُ خُنْتُكَ في حال من الحال

أو انْتجيْتُ نَجياً فــي خيانتكمْ

وخِفْتُ خَطْرتها مني على بالِ

فسوّغيني المُنى كيما أعيش بها

ثُم اطْلقي البُخْلَ ما أطْلقتِ آمالي

لم يخرجها المحقق، وهي في الوحشيات ١٨٤ بلا نسبة .

* ص ٢١٦ وقال منصور النمري :

لَعَـــلّ لــهُ عُذْرًا وأنْتَ تلُومُ

وكمْ لائمٍ قد لام وهــو مُليـمُ

أخٌ لك مُشْتَاقٌ تذكّـر خُلـــةً

بها عنْــده ودٌّ فبات يَهيــمُ

سلامٌ على أمِّ الوليـد وذكْرها

وعَهدٍ لها لم ينس وهـــو قديم

هذه الأبيات من ميميته في المأمون وهو ولي عهد، وقد ضاعت على شهرتها فليس منها في مجموع شعره إلا هذه الأبيات انظر شعره ص (٣٢) ق (٤٤) والتخريج.

* ص ٢١٩ وقال بعض الأعراب :

أبيني أفــي يُمْنَى يَديْكِ جعلْتِني

فأفْرحَ أمْ صيّرتني في شمالِك

فإنْ كُنْتُ في اليُمْنَى فياليْتَ عِيشَتي

وإنْ كُنتُ في اليسرى فضلٌ ضلالِك

إذا لـــمْ تَنَالينا وربِّ محمدٍ

ولمْ تَرْفَعي رَأسًا بنا لمْ نُبالِكِ

لم يعلق عليها المحقق بشيء، والأول هو من كافية ابن الدمينة ق (٤) ب (٢٠) ص ١٧، وانظر التخريج ص ٢١٧ - ٢١٩ ولم أجد الآخريْن والضبط من الزهرة .

* ص ٢١٩ وقال عمر بن أبي ربيعة المخزومي :

أنَا لا أبْـدا بَغْـــدرٍ [أبدًا]

فإذا مَـا غَدَرَت لــمْ أتـركْ

أتُــراني أقْعُدُ الليــل لَهَـا

ساهرًا أطْلُبُ وَصْلاً قـدْ هَلَكْ

وهــي فيملـ تَشْتَهي لاهيةً

مـــتَ إنْ دار بهذَيْن الفَـلَكْ

ليست الأبيات في ديوان عمر كما ذكر المحقق .

وأقول : إن الأبيات لابن أبي فنن كما في شعره المنشور في كتاب "شعراء عباسيون" ليونس أحمد السامرائي، بيروت ١٩٨٦، ١٦٦/١ (٤٧)، والأبيات في الموشى ١٦٧ - ١٦٨ وهي هناك خمسة وتحرّف "الموشى" في كتاب "شعراء عباسيون" إلى "الموشح" فليُعْلَم .

* ص ٢٢٠ وقال محمد بن عبدالملك الزيات :

رأيتُكَ سَمْحَ البَيْعِ سَهْلاً وإنّما

يُغَالي إذا ما ضَنَّ بالشيء بائعُهْ

فأمَّا الذي هانَتْ بضائع بيعِهِ

فيوشكُ أنْ تُبْقى عليه بضائعُهْ

هو الماء إنْ أجْمَعْتَ طاب وَرُودُه

وَيَفْسُدُ منه ما تُبـاحُ شرائعُهْ

لم يخرجها المحقق : وهي في ديوان الزيات ٨٣ - ٨٤ وفي الرواية خلاف .

*ص ٢٢٠ وقال آخر :

أميطي الهَوى عَمَّنْ قَلاكِ وعَرِّضي

لِغَيْري به واسترْزِقي الله في سِتْرِ

فلو كُنْتِ لي كفًا إذنْ لقَطَعْتُها

ولوْ كُنْتِ لـي أذْنـًا رَمَيْتُكِ بالوقْرِ

ولو كُنْت لـي عينًا إذاً لَفَقَأتُهَا

ولوْ كُنْتِ لي قلبًا نَزَعْتُكِ من صدري

وإنـي وإنْ حَنَّتْ إليك ضمائري

فما قدْرُ حُبّي أنْ أذِلَّ له قَدْري

لم يعلق المحقق على الأبيات بشيء، وهي من قطعة في الموشى ٢٢٤ لعبيد الله بن عبدالله بن طاهر .

وهي في اعتلال القلوب (مخطوطة الرباط) ٣٠٣ في خبر مع أبيات أخرى، وانظر شعر عبيدالله بن طاهر المشار إليه آنفًا ق (٣٣) ، ص (٤٦) .

* ص ٢٢٠ وقال عبد قيس بن خفاف البرجمي :

دار الهوَى ولِمَنْ رآها دارَهُ

أفراحلُ عَنْها كَمَنْ لـمْ يَرْحَلِ

فَصل المُواصل ما صَفَاك وُدَّه

واصْرم حبـال الخائن المُتَبدِّلِ

واحذرْ محلَّ السوءِ لا تَحُلَّ به

وإذا نَبَا بكَ مَنْزِلٌ فَتَحــوَّلِ

قال المحقق : "من شعراء الحماسة، انظر الشرح (التبريزي) ٢/٢٥٨"

وأقول : إنْ كان الشاعر من شعراء الحماسة فأبياته ليست فيها وإنما هي من مُفَضَّلية (١١٦) ص (٣٨٤ – ٣٨٥) وهي الأصمعية (٨٧) وصواب رواية صدر البيت الأوّل .

دارُ الهوانِ لِمَنْ رآهـــا دارَهُ

....

وهي الأبيات (٩، ٧، ٨) في المفضلية على الترتيب . وانظر التخريج في المفضليات .

* ص ٢٢١ وقال بعض الأعراب :

وإنّي لأستحيي منَ الله أنْ أرى

رديفًا لوصــل أوْ عليّ رَديفُ

وأنْ أرِدَ المـــاءَ الموطّأ طِينُهُ

وأتْبع وُدًّا مِنْك وهو ضعيـفُ

قال المحقق : "البيتان في مجموع شعر يزيد بن الطثرية، ص ٨٤ وانظر التخريج"

وأقول : هما لسَلْم الخاسر في المحب والمحبوب ١٥٦/٢، وهمـا مع ثالث في الموشى ٢٢٦ بلا عـزو وينسبا: أيضًا لجميل .

انظر: التخريج في حاشية المحب والمحبوب .

* ص ٢٢١ وأنشدني أحمد بن أبي طاهر لعبيد الله بن عبدالله بن طاهر :

ألـــمْ ترَ أن المرْءَ تَذْوي يمينُه

فيَقْطَعَها عَمْدًا ليَسْلَمَ سـائِرُهْ

فكيـف تُـرَاهُ بَعْدَ يُمْناهُ صانعًا

بمنْ ليس منه حين تبدو سرائره

البيتان في اعتلال القلوب ق ٣٠١ لابن طاهر، وفي البيتين تصحيف يتكرر في المصون في سر الهوى المكنون . والصواب :

ألـمْ ترَ أن المرْءَ تَذْوي يمينُـه

....

بمنْ ليس منه حين تدوي سرائرُهُ

ودَويت اليد : أصابها الدوي وهو المرض والعلة، ولم أجدها لا في شعر عبيدالله ولا في شعر عبدالله ابني طاهر مع أن الزهرة (النصف الأول) من مصادر جامع شعريهما، ورأيت لعبيدالله بيتًا يشبه الأول في قافيته وهو قوله :

رأيت لسان المرء راعي نفسه

وعاذره إن ليم أو زل سائره

شعره، ق (٢٦) ص (٤٥) ، وانظر المصون في سر الهوى المكنون : ١٧٨ .

* ص ٢٢١ وقال أبو القمقام الأسدي :

ولما بدا لي منْكِ ميل مع العـدي

عليَّ ولـم يَحْدُثْ سِواكِ بديلُ

صَدَدْت كما صَدَّ الرَّمي تَطَاوَلَتْ

به مُدَّةُ الآجـالِ فهـو قتيلُ

لم يخرجهما المحقق : وهما في اعتلال القلوب ق ٣٠٤ لبعض الأعراب ، ولابن الدمينة في ديوانه ق (١٥) ب (٥ – ٦) من قصيدة في ١٢ بيتًا ص (٣٦ – ٣٧) .

* ص ٢٢١ – ٢٢٢ : ثلاثة أبيات لامية مكسورة قال المحقق إنها في مجموع شعر يزيد بن الطثرية، وذكر أنها في الوحشيات بلا عزو ولم يذكر الصفحة وهي ص (١٩٠) وانظر حاشيتها وديوان ابن الدمينة ق (١٥) ص (٣٦ – ٣٧) .

* ص ٢٢٢: أربعة أبيات دالية مفتوحة للحسين بن الضحاك أحال المحقق إلى مجموع شعره دون ذكر الصفحة، وهي في الصفحة ٤٩ ستة أبيات زاد فيها مصطفى الحدري – يرحمه الله – بيتًا عن الإبانة عن سرقات المتنبي وعن الصبح المنبي وذلك في "فائت أشعار الخليج" المنشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع (٣٥) ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٨م ص ٣٦٤ .

* ص ٢٢٢ – ٢٢٣ : خمسة أبيات معطوفة على أبيات الحسين السابقة "وقال أيضًا" وقد قال المحقق : "المصدر السابق" ولم يذكر الصفحة وهي في الصفحة

٤٥ من قصيدة في اثني عشر بيتًا، والأبيات هي ذوات الأرقام (٥، ٦، ١١، ١٢) وفي عجز البيت الأول مما في الزهرة خطأ مطبعي والصواب :

....

إذا انصرفَتْ نفسي فهيهات من ردّي

وفي صدر الثالث مما في الزهرة تحريف أحال معناه فقد جاء :

إذا خُنْتُكُمْ بالغيب عهدي فمالكم

تدلّون إدلال المقيم علي العهد

والصواب الذي به يستقيم المعنى :

إذا خُنْتُمُ بالغيب عهدي ....

....

وانظر تخريج الأبيات في شعر الخليع في الصفحة ٤٥.

* ص٢٢٣ كما فعل الذي يقول :

وقائل كيــف تهاجــرْتما

فَقُلْتُ قَوْلاً فيـــه إنْصافُ

لم يكُ مـــنْ شَكْلي فناكرْتُـــهُ

والناس أشكـــــالٌ وألاّفُ

لم يعلق عليهما المحقق : والبيتان لمحمد بن حازم الباهلي في ديوانه بصنعتنا (دمشق ١٩٨٢) ص (٧٥) ق (٥٥)، وانظر مقالتنا "ديوان الباهلي، محمد بن حازم – تكملة وإصلاح" المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربي الأردني العدد (٣٤) ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م ص ٢٥٩، وفي روايتهما خلاف يراجع في الديوان والمقالة وهما بلا نسبة في : المصون في سر الهوى المكنون : ص ١٣٧ ولم يعلق عليهما المحقق بشيء .

* ص ٢٢٥ : ثلاثة أبيات ميمية مكسورة للحسين بن الضحاك ، وأحال المحقق إلى شعره دون ذكر للصفحة وهي في شعره من قصيدة في ستة وعشرين بيتًا ص (١٠٤ – ١٠٦) وأبيات أصلنا هي الأبيات ذوات الأرقام (٢٠، ٦، ٧) وفي الأبيات خلاف وانظر مقالة الحدري – يرحمه الله – المذكورة آنفًا ص(٣٧٢ – ٣٧٣) .

* ص ٢٢٧ – ٢٢٨ وقال غيره :

فراقك فـــي غدٍ وغدًا قريبُ

فَوَاكَبِدًا مـــن البيْن القريب

فيا صَدْر النهارِ إليك عنّي

ويا شَمْسَ الأصائلِ لا تغيبي

لم يعلق المحقق عليهما بشيء، وهما في المحق والمحبوب ٩٩/٢ (١٦٦) لأبي زُرْعة الدمشقي .

* ص ٢٢٨ وقال أشجع السلمي :

أربعة أبيات عينية مرفوعة لم يخرجها المحقق، وترجم للشاعر وهو أشجع السلمي والأبيات من قصيدة في شعره ص (٢٢٤ – ٢٢٩) ق (٦٦) الأبيات ذوات الأرقام (٢، ٣، ٤، ٥)، وانظر التخريج ص ٢٢٤ واختلاف الرواية .

* ص ٢٢٩ وقال آخر :

إذا ريْع قلبي بالفراق تَحَدَّرتْ

دموعي مما حاذَرتْ منْ يُجيرهَا

كأن فؤادي عَظم ساقٍ مَهيضةٍ

عنيف مُداريها بطيءٌ جُبُورُها

فإن عصبُوها بالجبار توجّعتْ

وإن تركوها زاد صَدْعًا نُفورها

غدًا تُصبحُ الخودُ المليحة غُرْبةً

تُزار وتُغْشى لستُ ممن يزورُها

لم يعلق عليها المحقق بشيء، والثاني والثالث في التذكرة السعدية ٣٢٧ – ٣٢٨ بلا نسبة .

* ص ٢٣٠ وقال آخر :

يَحنُّ إذا خاف الفراق منْ اجْلها

حنين المُرَجّي وجهة لا يُريدُها

وكائن ترى من صاحبٍ حِيْلَ دُونهُ

ومتْبعٍ إلفٍ نظرةً لا يعيدُها

لم يعلق المحقق عليهما بشيء، وثانيهما لابن الدمينة في ديوانه ق (٢٩) ص (٥٠) ب (٣) والتخريج ص (٢٢٩) .

* ص ٢٣٥ كما قال عبدالله بن أبي الشيص :

خمسة أبيات فائية مرفوعة في أولها خطأ نحوي وصوابه :

إنْ لمْ أرَ بفناء بيتك واقفًا

....

قال المحقق : لم أجد الأبيات في مجموع شعره الذي صنعه عبدالله الجبوري.

وأقول : إنما صنع الجبوري شعر أبي الشيص الخزاعي، وتحدث في المقدمة (١١ - ١٣) عن عبدالله بن أبي الشيص ولم يستقص في جمع شعره .

* ص ٢٣٦ ومحمد بن بشير حيث يقول :

ولقد أردْت الصَّبْرَ عنكَ فعَاقني

علَقٌ بقلبي مـنْ هـواكِ قـديمُ

يبقى على حَدَثِ الزمان وريبه

وعلى جفائك إنــه لكـريمُ

قال المحقق : "محمد بن بشير الخارجي من شعراء الحماسة (التبريزي) ص ٣٠١/٢، ٣٠٢ انظر ترجمته في الأغاني (دار الثقافة) ٦١/١٦ شرح المرزوقي ص٨٠٨، ١٥٩٩، البيان والتبيين ١٦٨/١، ٣٤٣، طبقات ابن المعتز (إقبال) ص ١٣٢، ١٣٣" .

قلت : والبيتان من قصيدة في أربعة عشر بيتًا أثبتها في شعره (بصنعتنا) (دمشق - ١٩٨٥) ص (١٢٢) ق (٣٤) الأبيات (٩ - ١٠)

* ص ٢٣٦ وذو الرُّمة حيث يقول :

بيتان سينيان مرفوعان خرجهما المحقق من ديوان ذي الرمة، وقد وقعا في ديوان ابن الدمينة ص (٤٨ - ٤٩) ق (٢٧) ب (٢، ٣) .

وانظر التخريج ص ٢٢٧ .

* ص ٢٣٧ وقال الحسين بن الضحاك :

ستة أبيات بائية مرفوعة أحالنا المحقق فيها إلى أشعار الخليع دون ذكر للصفحة وهي في ص ٢٢٦، وخرّجها جامع أشعاره من أمالي المرتضى ٤٤/٢ فضلاً عن الزهرة في طبعته الأولى، وقد سقط في طبعة الدكتور السامرائي من البيت الثالث حرف الجر (إلى) فأحال الوزن والمعنى والصواب :

فمالي إلى ما تشتهين مُسارعُ

....

وفي البيت الأخير جاءت الرواية في أشعار الخليع :

....

لشكواي من عطف الحبيب نصيبُ

وهي في مطبوعة السامرائي (بشكواي) وأظن ذلك تحريفًا .

* ص ٢٤٤ وقال آخر :

أكُرُّ إلى ليلى وأحْسبُ أنني

كريمٌ على ليلى وغيري كريمُها

فأصبحتُ قدْ أجمعْتُ هَجْرًا لبيْتها

وفي العين منْ ليلى قذىً ما يَريمها

لئن آثَرتْ بالود أهْلَ بلادها

على نازحٍ منْ أرضها لا يَريمُها

وما يَسْتَوي منْ لا يرى غيْرَ لمّةٍ

ومنْ هو ثاوٍ عنْدها لا يَريمها

قال المحقق : "الأبيات مما نسب إلى المجنون، ديوان المجنون ص ٢٥٣ مع اختلاف في الرواية، وكذلك في الحماسة الصغرى ص ١٦٠" .

قلت : لقد نقل المحقق التخريج عن ديوان المجنون والأبيات في الوحشيات (وهو الحماسة الصغرى، ط٣، ١٩٨٧، دار المعارف) ص ١١٩٠ (٣١٠) وهي ثلاثة عدا الأخير، وانظر التخريج .

ورواية الثالث في الوحشيات والحماسة الشجرية .

....

.... لا نَلُومها

وفي الأبيات على رواية الزهرة إيطاء إلا أن يكون بين الأبيات أبيات قد ضاعت، وأن يكون صواب رواية البيت الثالث ما جاء في الوحشيات . والأبيات ثلاثة دون الثاني في الحماسة الشجرية ٥٠٦/١/ - ٥٠٧ (٤٣٢) منسوبة لعمر بن لجأ التيمي، وخرجها المحقق من أمالي اليزيدي ١٥٠ غير منسوبة. وهي في المنازل والديار ٤٦/٢ والثالث والرابع في عيون الأخبار ٢٠/٣ بلا نسبة، وانظر شعر عمر بن لجأ التيميّ ص (١٤٥) ق (٢٣) . واضطرب في تخريج الأبيات ناشر أمالي اليزيدي بعنوان" المراثي، مراثٍ وأشعار في غير ذلك،

وأخبار ولغة" وهو محمد نبيل طريقي (دمشق، وزارة الثقافة - ١٩٨) ص ٣٣١ فالأبيات لم تنسب لعمر بن لجأ في أصل الوحشيات وإنما النسبة في الحاشية وهي الحماسة الشجرية ٥٠٦/١ - ٥٠٧ (٤٣٢) . لعمر وهي في المنازل والديار ٤٦/٢ بلا نسبة .

* ص ٢٤٣ - ٢٤٤ وقال عمر بن لجأ :

أَتَى البُخْلُ دُونَ الجُودِ مِنْ أُمِ واصلٍ
وضنَّ علَينا بالعطاءِ ضَنينهـا

فللّهِ دري يـوم مالت مَوَدّتـي
إليها ولمْ ترْجِعْ إليَّ يَمينُهـا

وما خُنْتها إن الخيانـة كاسْمِها
ولا نَصحت وما خانَ الحبال مَتينها

مـددت حبالاً منك حتى تقطعت
إليَّ وما خان الحبـال متينها

وكيف أشعت السر يا أم واصلٍ
وما أخلص الأسرار إلا أمينُها

لم يخرجها المحقق والأبيات من قصيدة طويلة في شعره ص (١٢٩ - ١٣٣) ق (١٠) عدا البيت الثاني الذي ذكره جامع الشعر في الحاشية عن الزهرة انظر الشعر ص (١٣٠) وجاء صدرُ البيت الأوّل مع عجز البيت الخامس وهو البيت رقم (٧) في القصيدة، والثالث مما في أصلنا هو الثامن في القصيدة والرابع عندنا هو التاسع في القصيدة، ولم نجد الخامس فيها. وقد ذكرنا أن عجزه في القصيدة جاء عجزًا للبيت الأوّل وأظن أن رواية الزهرة أعلى مما في مجموع شعره .

* ص ٢٤٤ وقال بعض الأعراب :

تسعة أبيات همزية مفتوحة مال المحقق إلى أنها مما نُسب للمجنون لتردد "ليلى" في أكثر أبياتها .

وقد أثبتها جامع ديوان المجنون في ملحق الديوان ص (٣٢٢) ق (٥) عن الزهرة تحت عنوان "أشعار لمجهولين في ليلى وأم عمر لعلها نسبت أيضًا للمجنون".

* ص ٢٤٩ أنشد المؤلف في خبر البيتين التاليين بلا نسبة :

تعزَّ بصبرٍ لا وَجَـدِّك لا تُرى
بوادي الحصى أخرى الليالي الغوابرِ

كأنّ فؤادي مـن تذكُّره الحمى
وأهل الحمى يَهْفُو به ريشُ طائر

خرجهما المحقق من ديوان المجنون ١٥١، ونقل ما فيه من تخريج . وقد وضع كلمة بوادي بين معقوفتين في عجز البيت الأول ومعنى ذلك أنها مما زاده فأصبح العجز كما أثبت والصواب ما جاء في المحب والمحبوب ١٢٥/٢.

....

عِراص الحمى أخرى الليالي الغوابرِ

(فالحصى) مصحفة عن الحمى وما زاده المحقق لا يناسب المعنى، وفي ديوان ابن الدمينة (نفاخ) ص (٤٥) والتخريج ص (٢٢٦) جاءت الرواية :

....

سنام الحمَى ....

وانظر المصون في سر الهوى المكنون : ١٣٨ والرواية فيه :

...........لا وربِّك لا ترى
سنام الحمى ....

.... في تذكره الحمى
إذا ما تذكرت الحمى ريش طائر

* ص ٢٥٢ وقال آخر :

وأُعْرِضُ حتى يَحْسَبُ الناسُ إنما
بي الهجْرُ لا والله ما بي لك الهجرُ

ولكن أروضُ النفس أنظرُ هلْ لها
إذا فَارقتْ يومًا أحبتها صَبْرُ

لم يخرجهما المحقق، وهما لغلام من فزارة في التذكرة السعدية ٣٣٤ وهما له في المصون في سر الهوى المكنون : ١٦٣ والرواية :

.... أنما
.... ما بي لها هجر

وانظر ديوان المعاني ١ / ٢٧٤ ، وأمالي المرتضى ٤٣٦/١، وزهر الآداب ٩٨٢/٢، وسمط اللآلي ٥٠٩/١ (عن المصون) .

* ص ٢٥٣ وقال عمر بن لجأ :

تقطع منهـا الودُّ إلا بقية
وحال الهَوى عما تريدُ فأبعدا

فأصبح هذا النأيُ شيئاً كرهْتُهُ

عسى أن ترى ما تكرهُ النفس أرْشدا

ولم أر منها غير مَقْعَدِ ساعةٍ

به اختبلتْ عقلي فيالكَ مَقْعدا

لم يخرجها المحقق وهي في شعره ق (٥) ص (٧٦ - ٩١) من قصيدة طويلة ب (١٠، ١١، ١٣) ص (٧٨) .

* ص ٢٥٤ وأنشدني أحمد بن يحيى النحوي :

لم أنسَ يومَ الرَّحيل عبْرتها

وطرْفُها فــي دُمُوعِها غَرِقُ

وقوْلها والركــاب واقفـة

تتركُنــي هكـذا وتنطلقُ

لم يخرجهما المحقق، والبيتان في المحب والمحبوب ١٦١/٢ - ١٦٢ منسوبين للاحقي، وهو كما قال المحقق: أبان بن عبدالحميد بن لاحق الرقاشي، من أهل البصرة انتقل إلى بغداد واتصل بالبرامكة واتصل عن طريقهم بالرشيد وله مصنفات (ت : ٢٠٠هـ) .

وخرجها محقق المحب من نهاية الأرب ٢٣١/٢ دون عزو، وهما لعمر بن أبي ربيعة في نور القبس ٢٢٣ وليسا في ديوانه .

* ص ٢٥٤ كالذي يقول :

أتظعن عـــن حبيْبكَ ثم تبْكي

عليه فمـــن دعاك إلى الفراق

كأنك لــمْ تذُق للبين طَعْمًــا

فتعلــم أنــه مُر المــذاقِ

أقــمْ وانْعَمْ بطولِ القربِ منهُ

ولا تَظْعــنْ وتكْتَبْ باشتيــاق

فمــا اعْتاض المُفارقُ منْ حبيب

ولو يُعطي الشآم مــعَ العراق

لم يخرجها المحقق، وهي في الأمالي ١٦٧/١ مما قرأه أبو غانم الكاتب على أبي عبدالله ولم ينسبْه .

والأبيات في المصون في سر الهوى المكنون للحصري القيرواني : ١٦٢ منسوبة لآخر والرواية :

....

.... فما دعاك إلى الفراق

كأنــك لــم تــذق طعمًــا لبين

....

....

ولا تظعـن كئيبًا ذا اشتياق

* ص ٢٥٤ وقال آخر :

إذا ما أراد الْغزْو لم يثن همه

حصانٌ عليها نظْمُ دُر يزينُها

نهته فلما لم تر النهي عاقهُ

بَكَتْ فبكى مما عناها قطينَها

البيتان مما لم يخرجه المحقق، وهما مما استشهد به عبدالملك بن مروان عندما أراد الخروج إلى مصعب بن الزبير فتعلقت به زوجته عاتكة فبكت وأبكت جواريها فقال عبدالملك : قاتل الله ابن أبي جمعة حيث قال ..... البيتان . انظر محاضرات الراغب ٢٧/٢ .

وابن أبي جمعة هو كثير عزّة انظر ديوانه ق (٢٩) ب (١٠، ١١) ص ٢٤٢ ورواية الأول .

.... لم تَثْنِ هَمَّه

حَصَانٌ ....

وأظنه الصواب .

* ص ٢٥٤ فكان كالذي يقول :

بَكَيْت دمًا حتى القيامة والحشـر

ولازلت مغلوب العزيمة والصبر

أتظعن طوع النفس عمن تحبه

وتبكي كما يبكي المفارق عنْ صُغْرِ

أقم لا تسرْ والهمُّ عنك بمعزلٍ

ودمْعك باقٍ في جفونك لا يجري

لم يخرجها المحقق، وهي في الأمالي ١٦٧/١ بلا نسبة .

* ص ٢٥٧ وقال آخر :

هَمَمْتُ بفُرْقةٍ والموتُ فيهــا

كأنك حتْــف نفْسِك تسْتثيرُ

فــلا تجْسُرْ على أمرٍ قــويٍّ

عليك فربمــا هلَكَ الجسُورُ

البيتان مما لم يخرجه المحقق، وهما لمحمد بن داود الأصفهاني مؤلف الزهرة في حماسة الظرفاء ٩٣/٢.

* ص ٢٥٨ وقال عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود :

فيا مَـنْ لِنَفْسٍ لا تموت فينقضي
عنَاهـا ولا تحيًا حياةً لَها طَعْمُ
فـــذق هجْرها قدْ كنتَ تزْعمُ أنهُ
رشادٌ ألا يا ربَّما كَذَبَ الزّعمُ

البيتان مما لم يخرجه المحقق، وهما لعُبيد الله هذا في المحب والمحبوب ٢٨٨/٢ (٣٨٨) مع ثالث بينهما وهما من قصيدة له في الأمالي ٢٠/٢ وينسبان لنصيب انظر شعر ١٢٧ وفيه وفي المحب والمحبوب تخريج مفيد، وقد رأيت الحصري في : المصون في سر الهوى المكنون : ٣٩ - ٤٠ ينشد له أبياتًا دالية مرفوعة في خبر طريف .

* ص ٢٦٠ بيتان مما لم يخرجه الشاعر وهما :

مَنْ يَكن يكــــرهُ الفراق فإني
أشْتَهيه لِموضـــــع التسليم
إنّ فيـــه عِناقـــةً لِـــوادعٍ
وانتظـــاري عِنــاقةً لِقُدوم

وهمــا في المحب والمحـــبوب ٢٠/٢ لأبي حـــفص الشّطْرنجي مـولى المهدي وله أيضًا في نهاية الأرب ٢٩٩/٢ ولمحمد بن عبدالله بن طاهر في ديوان المعاني ٢٧٠/١ ولبعض الظرفاء في الموازنة ١٦/٢، وبلا نسبة في أمالي المرتضى ٢٥٧/٢ وأوّل البيتين مع آخر ليس هنا في محاضرات الأدباء ٢٧/٢ بلا نسبة .

وجاء البيت الثاني في المطبوعة :

إنّ فيه عِنَاقَةً ....
.... وانتظاري عناقة لِلْقُدوم

والصواب هو ما أثبتناه .

* ص ٢٦٢ وأنشدنا أحمد بن يحيى :

إنّ الظعائن يَوْم جَـــوّ سويْقَةٍ
أبكين عنـد فراقهـــن عيونـــا
غَيضْنَ مــنْ عَبراتِهن وقُلن لي
ماذا لقيت من الهوى ولقينـــا

لم يخرجهما المحقق، وهما مع ثالث في شرح الحماسة (مرزوقي) ١٣٨٢/٣ وفيه نسبتها للمعْلوط الأسدي والصواب كما في الحاشية عن التبريزي المعلوط بن بدل السعدي وهو شاعر إسلامي. انظر في ترجمته السمط ٤٣٤/١، وشرح أبيات المغني ١١٤/١ والمبهج (ط . بيروت بتحقيق مروان العطية وشيخ الراشد، ١٩٨٨) ص ١٨٨ . والتذكرة السعدية : ١٨١ .

وسينشد له صاحب الزهرة في ص (٢٧٠) .

* ص ٢٦٢ وقال آخر :

فما أنْسَ م الأشياء لا أنْسَ قَوْلَها
وأدْمُعُها يُذْرِيْن حَشْو المكاحِلِ
تَمَتَّعْ بذا اليومِ القصير فإنّه
رهينٌ بأيّامِ الشّهور الأطاولِ

لم يخرجهما المحقق، وهما في الأمالي ١٦١/١ بلا نسبة، وبرواية أخرى في اعتلال القلوب للخرائطي (مخطوطة الرباط) ق (١٣٤) .

وهما لابن ميادة من قصيدة تجدها في شعره (دمشق ١٩٨٢) ص (٢٠٤ - ٢٠٨) ق (٧٥) ب (١٣، ١٤) وانظر التخريج ص (٢١١ - ٢١٢) وزد أنهما لابن ميادة في التذكرة السعدية ٣١١ والموازنة ٣٢/٢ .

* ص ٢٦٣ وقال الحسين بن الضَحّاك :

هـلاّ رَحِمْتِ تَلَدّدَ المشتـــاق
ومننْتِ قبـــل فراقـــه بتلاقي
نفسي الفداء لخائفٍ مُترقب
جعـــل الوداع إشارة بعناق
إذ لا جـــواب لمفحم مُتحير
إلا الدُّموعُ تُصـــان بالاطلاق

قال المحقق : ("الأبيات في " أشعار الحسين الخليع" وانظر تخريجها) وليس الأبيات مما يخلص للخليع. انظر المحب والمحبوب ٢ / ١٥١ حيث تجد الأبيات (٢، ٣) مع آخر منسوبة للخزيمي (تصحيف صوابه الخريمي) وانظر : أشعار الخليع ٨٣، ٨٤ ومقالة الحدري - يرحمه الله - المشار إليها أنفًا ص (٣٦٨) .

* ص ٢٦٤ وقال قيس بن الحدادية الخزاعي :

أربعة أبيات عينية مرفوعة انظر تخريجها في شعر قيس بن الحدادية ضمن (شعراء مقلّون) صنعة حاتم الضامن، بيروت (١٩٨٧) وهي من قصيدة، الأبيات (١، ١٨، ٤٣، ٤٤) .

وأحال المحقق إلى الأغاني وإلى أمالي اليزيدي، والذي في أمالي اليزيدي (ط . دمشق) ١٦ ثلاثة أبيات منها الثالث والرابع مما في الزهرة .

وانظر أبياتًا تشبه أبيات قيس في محاضرات الأدباء ٢٧/٢ والمحب والمحبوب ٩٠/٢ – ٩١ والتخريج .

* ص ٢٦٥ وقال آخر :

راعكَ البيْنُ والمحبُّ يرُاعُ
حينَ قالوا: تَشتُّتٌ وانصداعُ
لستُ أنسى مقالها يوم ولَّتْ
وقُصارى المُشيِّعينَ الـوَدَاعُ

لم يُخَرجهما المحقق، وهما في الأمالي ١٦٦/١ بلا نسبة .

* ص ٢٦٥ وقال آخر :

ليسَ شيٌ منَ الفراق إذا كا ....
..... ن أخُو الحبِّ والها كَلِفا
أحْرق مِـنْ وقْفَة المُشَيِّع للقلْـ
ـبِ يريدُ الـوداعَ مُنْصرفا

لم يخرجهما المحقق، وهما في بهجة المجالس ٢٤٨/١ بلا نسبة .

* ص ٢٦٥ وقال طُرَيْح :

ثلاثة أبيات عينية لم يُخرجها المحقق بل ترجم للشاعر دون أن يضبط اسمه ، وأحال إلى الشعر والشعراء وحماسة البحتري ، والأبيات في شعره ضمن "شعراء أمويون" لنوري حمودي القيسي ص (٣٠٤) عن كتاب الزهرة .

وهو طريح بن إسماعيل الثقفي الذي استفرغ شعره في الوليد بن يزيد ، وأنشد له البحتري في حماسته في ثمانية عشر موضعًا خمسين بيتًا في أبواب متفرقة . انظر مقدمة شعره في كتاب "شعراء أمويون" ص (٢٨١ – ٢٩١) .

* ص ٢٦٥ وقال إسحاق بن إبراهيم الموصلي :

خمسة أبيات لامية مرفوعة، قال المحقق إنه لم يجدها في ديوان إسحاق الذي جمعه ماجد العزّي وهي ليست فيه حقّاً . وأقول : إن الأبيات في زهر الآداب ٦٤٨/٣ لإسحاق وهي لإبراهيم أبي إسحاق في بهجة المجالس ٢٤٦/١ وفي الأغاني (ساسي) ٤/٣ لإسحاق وهي له في المختار من شعر بشار ٢٤٩ .

* ص ٢٦٨ بيتان لم يخرجهما المحقق، وهما :

وأنقَذَها من غمْرة الموت أنه
صدود فـراقٍ لا صدود تعمد
فأجرى لها الإشفاق دمعًا مورداً
من الدم يجرى فوق خد مُورد

والبيتان لأبي تمام في ديوانه ٢ / ٢٢ ، وانظر الموازنة ٣١/٢ .

* ص ٢٦٩ قال ابن ميادة :

سل الله صبرًا واعترف بفراق
عسى بَعْد بيْنٍ أن يكون تلاقي
ألا ليتني قبل الفراق وبعده
سقاني بكأسٍ للمنية ساقي

خرجهما المحقق من أمالي الزجاجي ٤٣، والوحشيات ص ١٨٨ .

وهما أيضًا في طبقات ابن المعتز ص ١٠٩ . وانظر شعر ابن ميادة ص ١٧٨ ق (٦٦) .

* ص ٢٦٩ وقال آخر :

ألا من لقلب معرض للنوائب
رمته خطوبُ الدهرِ من كل جانبِ
تبين يوم البين أن اعتزامه
على الصبر من إحدى الظنون الكواذب

البيتان مما لم يخرجه المحقق، وهما بلا نسبة في أمالي الزجاجي ٢١ – ٢٢ .

* ص ٢٧١ وقال جران العود، ومن الناس من يرويه لذي الرُّمة :

سبعة أبيات عينية مرفوعة أوّلها :

أيا كَبدي كادتْ عشية غـربٍ
من الوجد إثرَ الظاعنـين تصدعُ

وهي ستة في نوادر الهجري (ص ٤٤) نسبها الهجري لـ "آخر"، وأنقل هنا ما علّق به صبحي البصام على هذا الموضع من كتاب الهجري، وذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مج ٥٨ ج٢ ص ٣٦٨ – ٣٦٩ وردّ

المرحوم راتب النفاخ عليه في المجلة ذاتها مج٦٠، ج٢ ص ٣٠٣، ٣٠٥ .

قال البصام : «وقال الأستاذ المحقق "لم أجد الأبيات ولا قائلها في المصادر المتوفرة ولعلها لأبي الغطمش حسب ما جاء في هامش الأصل"»

قلت : "الأبيات لذي الرُّمة كما في ديوانه، وروي منها بيتان في الحيوان وبيت في ثمار القلوب وبيت في العقد الفريد، ونسب إلى مجنون ليلى وهو :

عشيــــة مالي حيلة غير أنني

بلقط الحصى والخط فـي الدار مولعُ

قال المرحوم النفاخ - يرحمه الله - :

"وظاهر هذا الذي قال الأستاذ إن الأبيات الستة جاءت كلها لذي الرُّمة في ديوانه، وليس في ديوان ذي الرمة على مثل الوزن وهذه القافية إلاّ قصيدة واحدة، وهي في طبعة مكارتني له برقم (٤٦) ص : ٣٤١ - ٣٥٢ .

وفي طبعة مجمعنا بتحقيق الدكتور عبدالقدوس أبو صالح برقم (٢٣) القسم الثاني، ص : ٧١٨ - ٧٤٤ ولم يرد فيها البيت الذي ذكر الأستاذ أنه أول الأبيات الستة التي أنشدها الهجري : "فواكبداً.."

ويؤخذ مما ذكره أبو صالح في تخريج القصيدة، القسم الثالث ص١٩٨٨ - ١٩٩٠ أنه لم يَرِدْ منها فيما أنشده الهجري - وقد كان مخطوط كتابه من مراجعه - إلاّ بيتان، وهما البيت الذي نسب إلى المجنون "عشية مالي" وآخر بعده، وقد نسب إلى المجنون أيضاً وهو :

أخط وأمحو الخــط ثم أعيده

بكفيَّ والغربانُ في الدارِ وُقَّعُ

والبيت الذي ذكر الأستاذ أنه أول الأبيات الستة التي أنشدها الهجري "فواكبداً" جاء في معجم ما استعجم (غُرّب) ٣ : ٩٩٤ عن الرياشي منسوبًا إلى جران العود، وجاء وبعده آخر وهو :

عشيــــة ما فيمن أقام بُغُربٍ

مقــام ولا فيمن مضَى مُتَسَرَّعُ

في معجم البلدان (غرّب) والحماسة ٣ : ١٢٢٧ (بشرح المرزوقي) و ١١٧/٣ (بشرح التبريزي) منسوبين إلى جران العود أيضًا إلاّ أن التبريزي قال (وقال أبو رياش: هي لذي الرُّمة) .

وقد جاء البيتان أنفسهما وبينهما البيتان اللذان وقعا في قصيدة ذي الرمة ونُسبا إلى المجنون ، في ديوان جـران العـود، ص٣١ - ٣٢ . وجـاءت هذه الأربعـة باختلاف في الترتيب في أول مقطعة من سبعة أبيات أنشـدها مـحـمد بن داود في الزهرة ١ : ١٩٥ لجران العود أيضًا وقال :

"ومن الناس مَنْ يرويه لذي الرمـة" والأبيـات الثـلاثة الأخيرة منها والمزيدة على ما في ديوان الجران جاءت في قصيدة ذي الرمة في ديوانه باختلاف في بعض اللفظ، وهي الأبيات" ٨، ٥، ١١ فيها"» .

* ص ٢٧٢ وقال إسحاق الموصلي :

اقْرَ السلام على الذلفاء إذْ شَحَطَتْ

وقلْ لها قدْ أذقت القلب ما خافا

فما وجدْتُ على إلْفٍ فُجِعتُ به

وَجْدي عليك وقدْ فارقت ألاّفا

لم يخرجهما المحقق، وهما لإسحاق في المحب والمحبوب ١٥٤/٢ وانظر التخريج . وانظر أيضًا ديوان إسحاق ق (٧٨)، ص (١٥٤) فهما هناك مع ثالث بينهما والرواية :

...... على الزهراء ....

....

.... أفارقه

....

* ص ٢٧٢ وقال الحسين الخليع :

خمسة أبيات ميمية ساكنة أحال المحقق فيها إلى أشعار الخليع دون ذكر للصفحة : وهي في شعره ٩٨-٩٩ عن الزهرة .

* ص ٢٧٣ وقال مَعْقل بن عيسى أخو أبي دلف :

لعمـري لئن قَرَّتْ بقربكَ أعينٌ

لقدْ سخنتْ بالقُرْب منك عُيونُ

فَسرْ أو أقم وقْفٌ عليك مودتي

مكانُك مِنْ قلبي عليك مصـونُ

هما مما لم يخرجه المحقق، وهما في المحب والمحبوب

٢/٥٠، وخرجهما المحقق من عيون الأخبار ٣/١٠ والعقد ٤/٢٢٥ والمختار من شعر بشار : ٢٥٠ ونهاية الأرب ٤/٢٣٦ – وهما لأبي تمام في ديوانه ٤/٢٨٠ وقيل إنهما لمعقل بن عيسى ، ومن المفيد هنا أن أنقل قولاً لابن المعتز في معقل في الطبقات (ط . ٣، ١٩٧٦) قال : "وكان أديبًا شاعرًا ، يُقدّم في الأدب على أبي دلف" . وانظر المصون في سر الهوى المكنون : ١٦٧ والرواية فيه :

.... بالقرب منك أعين

.... بالبين منك ......

.... محبتي

....

* ص ٢٧٣ وقال إسحاق بن إبراهيم الموصلي :

راحوا ورُحْنا على آثارهم أُصُلاً

مُحَمَّلـينَ مـنَ الأثـقال أوْقـارا

كأن أنفسنا لـم ترْتحـلْ معنـا

أو سرْنَ في أوّل الحيّ الذي سارا

خرجهما المحقق من ديوانه، وذكر أن مصدر التخريج في الديوان هو كتاب الزهرة وأقول : وهما في المحب والمحبوب ٢/١١٤ للموصلي .

* ص ٢٧٤ وقال علي بن محمد العلوي الكوفي :

ولقد نظرت إلى الفراق ولم أجدْ

للموْت لو فقد الفراق سبيـلا

يا ساعة البين انبري فكأنمـا

واصلت ساعات القيامة طولا

هما مما لم يخرجه المحقق ، والعلوي الكوفي هو المعروف بالحماني وقد سبقت ترجمته في هذه المقالة .

أما البيتان فقد أنشد أولهما ابن وكيع التنيسي في المنصف (ط . محمد رضوان الداية – دمشق ١٩٨٢م) ص ١٣٤ .

وأنشد الثاني في الكتاب نفسه ص ٢٠٨، ونسبها في الموضعين إلى الحمّاني، وانظر مجموع شعره في مجلة المورد مج٣، ع٢، ص (٢١٣)، ق (٦٦) .

* ص ٢٧٥ وقال علي بن محمد العلوي :

أتبعتهم نفسًا تدْمـى مَـسَالكُـهُ

كأنهُ منْ حمى الأحشاء مقـدُودُ

مازلتُ أعرف أيامي وأنكرهـا

حتى انبرتْ وهي لا بيضٌ ولا سودُ

خاضتْ بي الشطُّ حتى قال قائلها

لا القُرْبُ قُرْبٌ ولا التَّبعيدُ تَبْعِيـدُ

لم يخرجها المحقق وصلتها ما جاء في ص ٤٠٤ من كتاب الزهرة :

أبقى الهوى منه جسمًا كالهواء ضنى

[لقد] تنسم منـه وهـو مفـؤودُ

أنست بالذكر منها والسُّهاد لـهُ

أعْجبْ به [منْ] مُسيءٍ وهو مؤرُودُ

والبيت الأول من هذين البيتين اللذين لم يخرجهما المحقق هو للحماني في المصون في الأدب للعسكري ١٨٣ والرواية فيه :

....

تنفسُ الريح فيه وهو مفْقودُ

وانظر ديوان الحماني في المورد مج٣ ع٢ ص ٢٠٥ (٢٨، ٢٩، ٣٠) .

* ص ٢٧٧ والذي يقول :

بأكناف الحجاز هوى دفينُ

يؤرقني إذا هدت العيـون

أحنُّ إلى الحجاز وساكنيـه

حنين الإلف فارقه القـرين

وأبكى حين ترقد كل عـين

بكاء بـين زفرتـه أنـينُ

لم يخرجها المحقق، والأبيات لأشجع السُّلمي في أمالي الزجاجي : ٢٢ وهي في شعره : ص (٢٦٤) ق (١١٩) الأبيات (١، ٢، ٣) من قصيدة في مدح جعفر بن يحيى.

* ص ٢٧٨ وقال أبو عطاء السندي :

ذكرتُك والخـطي يخطرُ بيننا

وقـد نكهتْ منا المثقفة السمرُ

فواللـه ما أدري وإني لصادق

أداءٌ عناني مـن ودادك أمْ سِحْرُ

فإن يكُ سحرًا فاعذريني على الهوى

وإن يكُ داءً غيـــرهُ فلك العذْرُ

ترجم المحقق للشاعر وأحال إلى الشعر والشعراء (ليدن ص ٤٨٢ - ٤٨٥) وقال إن اسمه مرزوق، مولى أسد بن خزيمة شاعر من شعراء العصر الأموي، والذي في شرح التبريزي ١/ ٣٠ أن اسمه أفلح مولى عنبر بن سماك بن حُصين وكان به عجمة شديدة يجعل الجيم زايًا والشين سينًا، وهو من شعراء بني أمية "وفي معجم الشعراء : ٤٥٦" اسمه أفلح وقيل "مرزوق" ونسبه فقال : الأسدي بعد حصين ، وقال : (كان أسود دميمًا قصيرًا، وهو كوفي محسن ، أدرك الدولة العباسية وله في المهدي قصيدة أولها :

دعـــاك الشـــوقُ والأدبُ

ومـــات بقلبـــك الطربُ

وله ترجمة في الأغاني ١٦/ ٧٨ - ٨٤ والخزانة (ط . هارون) ٩/ ٥٤٥ - ٥٤٦ والأبيات له في الحماسة (مرزوقي) ١/ ٥٦ - ٥٨ وشرح التبريزي ١/ ٣٠ والأول بلا نسبة في روضة المحبين ٢٦٤ .

وضبط المحقق (الخَطي) بكسر الخاء والصواب فتحها لأنها نسبة إلى (الخطّ) وهو سيف البحرين وعمان ، وضبط "يخطر" بضم عينه والصواب كسرها ، و "نهكتْ" في الحماسة "نهلتْ" . وأنظر الأبيات في : نتف من شعر أبي عطاء السندي بتحقيق بني بخش بلوص ، تقديم عبدالعزيز الميمني، ط . باكستان - حيدر آباد: لجنة إحياء الأدب السندي ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، ص ١٥ وفي الحاشية تخريج مفيد ذكر فيه المحقق عن الميمني في السمط ٤٠٣ أن السيوطي في شرح الشواهد ٦٣ نسب الثاني لعابد بن المنذر العسيري وأن الثاني والثالث لعابد بن المنذر القشيري في شرح الشواهد الكبرى للعيني ٣/ ٨١ ، وأن البيت الثاني في اللسان (حبب) لأبي عطاء مولى بني أسد . والرواية في شعر أبي عطاء :

....

...... وقد نَهلَتْ ......

....

أداء عراني من حبابك أم سحر

فإن كان ....

وإن كان ....

* ص ٢٧٩ - ٢٨٠ وقال بعض الأعراب :

خمسة أبيات تائية خرّجها المحقق من ديوان المجنون والأمالي والأغاني والأبيات التي أولها :

ما وجدُ أعرابيةٍ قَذَفتْ بها

نوى غُرْبةٍ مـنْ حيث لمْ تكُ ظلَّتِ

هي في أمالي الزجاجي ص ٢٤ - ٢٥ ستة أبيات . وقد زاد محقق الزهرة الواو في أوله ليتفادى الخرم، وهو بالخرم في أمالي الزجاجي وبدون خرم أي بالواو في المجتنى ١٠٠ (ط . دار الفكر ١٩٨٢ - دمشق)، والأغاني ٨/ ١٦٠ .

وكلمة القافية كما في الأمالي للزجاجي والمجتنى .

.... ظلَّتِ

وانظر أمالي الزجاجي ١٥ - ١٦ ومعجم البلدان (البريقان) .

وذكر أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني ٨/ ١٦٠ : "أن من الناس من ينسبها إلى كثير، يظنونها من تائيته، وهو خطأ منهم" وانظر زهر الآداب ٩٧٥ .

* ص ٢٨٠ وقال الحسين الخليع :

يا مـن شَغلْتُ بهَجْرهِ ووصاله

همـ المنى ونسيْتُ يوْم معادي

والله ما التقت الجفونُ بطرْفَة

إلا وذكْرُكَ خاطرٌ بفـــؤادي

قال المحقق : انظر "أشعار الحسين الخليع" وانظر تخريجها . وهذا إطلاق لا يجوز والتحديد من مطالب التوثيق فالبيتان في شعر الخليع ص ٤٢ عن الزهرة .

* ص ٢٨٢ وقال آخر :

لئن درستْ أسباب ما كان بيْنَنَا

من الوصل ما شوقي إليك بدارسِ

ولا أنا من أن يجمع الله بيننا

على جُمْلٍ ما كُنّا عليــه بيائسِ

لم يخرجهما المحقق، وهما في الأمالي ٢/١٩١ بلا نسبة ولآخر في : المصون في سر الهوى المكنون : ١٧١ والرواية في الأمالي :

....

من الودّ ما شوقي إليك .....

....

على خير ما كنا عليه بيائس

والرواية في المصون :

....

من الحب ....

وما أنا ....

بأحسن ما كُنّا عليــه بآيسِ

* ص ٢٨٢ وقال آخر :

إذا كنت لا يُسْليك عــمَّن تُحبه

فـراقٌ ولا يشفيك طـولُ تلاقِ

فهـل أنت إلاّ مستعير حَشاشَةً

بُمْهجـةِ نفس آذنت بفـراقِ

لم يخرجهما المحقق، وهما لآخر في التذكرة السعدية ٣٠٠ وانظر التخريج .

* ص ٢٨٣ وقال ابن الدمينة :

حَنَنت لذكرى منْ أميمة وارْعوى

لها منْ قديمات الهوى كلُّ سالفِ

حنينًا ولوعات يَفضْنَ لها سوى

بوادر غَرْبات الدُّموعِ الذَّوارفِ

قال المحقق : البيت الأول في ديوان الدمينة ص ١٣٥ وأقول: من طبعة المرحوم راتب النفاخ والمحقق يعود لغير طبعة ولذا وجب التحديد وانظر ص ٢٤٤ وهو من قصيدة برقم (٥٧) ب (٨) ص (١٣٥) وانظر الحاشية .

* ص ٢٨٣ وقال زيادة بن زيد :

تذكَّر عــنْ شَحْطِ أميمة فارْعَوى

لها بَعْد إقْصارٍ وطــول نُكوبِ

وإن امرَءًا قدْ جَربَ الدهر لم يخفْ

تقلـب عَصْـرَيه لغيــرُ لبـيبِ

هل الدهرُ والأيَّامُ إلا كَمَا أرى

رَزيةُ مَالٍ أوْ فــراقُ حبيبِ

مما لم يخرجه المحقق، والأبيات خمسة لزيادة بن زيد وتمثل بها عبدالملك بن مروان في تاريخ الطبري ٦/١٨٥ - ١٨٦ والبيتان الزائدان هما قوله :

وكل الذي يأتي فأنت نسيبُهُ

ولست لشيءٍ ذاهــبٍ بنسيبِ

وليس بعيدً ما يجيء كمُقْبلٍ

ولا ما مضى من مُفرح بقريبِ

أما الشاعر الذي عرّف به المؤلف في ص ١٧٧ فمن المفيد القول : إن الشاعر المعروف هُدْبة بن الخشرم العُذريّ قتله وقُتل بجريرته . انظر الشعر والشعراء (ط . شاكر) ٢/٦٩١ - ٦٩٥ والحاشية ص ٦٩١ وزيادة من عذرة أيضًا أنشد له مؤلف الزهرة في ص١٧٧ .

ويبدو أن الأبيات الثلاثة من قصيدة واحدة مع الأبيات الستة التي أنشدها ابن قتيبة لزيادة في الشعر والشعراء ٢/٦٩٤ - ٦٩٥ وثاني أبيات الزهرة مع ثلاثة هي من أبيات الشعر والشعراء في التذكرة السعدية ٢٠٩ (٥٧) لزيادة بن زيد .

والبيت الثاني من أبيات الزهرة في الحماسة البصرية ٢/٤١١ لزياد العذري، وهو مع آخر في بلاغات النساء ١٤٣ بدون عزو، وهو مع آخر أيضًا من أبيات الشعر والشعراء في محاضرات الراغب ٢/٩ لزياد بن زيد .

وقد أنشد له ابن ميمون في منتهى الطلب (ج٥) قصيدتين إحداهما بائية منصوبة وهي في ٤٥ بيتًا والثانية رائية منصوبة في ٤١ بيتًا منها الأبيات التي أنشدها صاحب الزهرة في ص ١٧٧ لزيادة . انظر مقدمة كتاب قصائد جاهلية نادرة ، استخرجها يحيى الجبوري من كتاب منتهى الطلب من أشعار العرب ص ٣٠ . ومقدمة قصائد نادرة من كتاب منتهى الطلب من أشعار العرب استخرجها حاتم الضامن ص ١١ .

* ص ٢٨٧ قال ابن داود :

"لقد بلغني أن بشر بن مروان كان في معسكر له بظهر البصرة فنادى بكثرة انصراف الجند من العسكر إلى المدينة فنادى مناديه : من وجد بالبصرة من الجند سمرت كفهُ بمسْمار ..." .

وأظن أن في قوله "فنادى بكثرة انصراف ..." تصحيفًا صوابه : "فتأذى بكثرة انصراف الجند .. فنادى" .

* ص ٢٩٠ وقال نوال :

وإنْ ترْتبعْ رَيا بغور تهامة

نقم عندها أوْ تترك البر نُنْجد

وإن حاربت ريا نحارب وإنْ تدنْ

ندنْ دينها لا عيب للمتودِّدِ

قال المحقق : "لم أقف على نوال إلا في كتابنا هذا، ولعله شيءٌ من عبث الناسخ والبيتان من قوله كما ورد في كتابنا وجدتهما في ديوان المجنون مع اختلاف في الرواية في الصفحة ١١٧"

وأقول : "لعل صواب اسم الشاعر هو "قوّال" وهو قوال الطائي وهو شاعر إسلامي، أدرك الدولة العباسية . انظر معجم الشعراء ٣٣٥، وشرح الحماسة (مرزوقي) ٦٤٠/٢٢ (٢١١) والتبريزي ٩٦/٢ والتذكرة السعدية: ٧٨ ولعل صواب الرواية في عجز البيت الأول :

....

نُقِمْ عِنْدَها أوْ نترك الغَوْرَ نُنْجِدِ

ولعل "البرّ" تصحيف "الغور" .

* ص ٢٩١ وقال علي بن محمد العلوي :

هذا وحرف إذا ماتت مفاصلهُ

مَنْ راكبٍ وَصلَتْ أكفاله بيدُ

يهماءُ لا يتخطاها الدليل سُرى

إلا وناظره بالنجم مَعْقُودُ

جاوزْتها والردى رحب مَعَالمُهُ

فيها ومسلكها بالخوف مسدودُ

مما لم يخرجه المحقق؛ والأبيات من قصيدة واحدة مع أبيات سبقت في ص ٢٧٥ وأخرى ستأتي في ص ٤٠٤ من كتاب الزهرة .

والثاني من هذه الأبيات للحماني في المنصف لابن وكيع ص ١٤٢. وانظر ديوان الحماني في المورد مج٣، ع٢، ص ٢٠٥ ورواية الثاني في المنصف :

.... الدليل بها

....

* ص ٢٩٣ ولقد أحسن الذي يقول في نحوه :

هَلِ الحبُّ إلا زفرةٌ بَعْدَ عبرة

وَحَرٌّ على الأحشاء ليس له بردُ

وفيض دموع العين بامي كلما

بدا علم من أرضكم لم يكن يبدو

مما لم يخرجه المحقق، والبيتان لابن الدمينة في قصيدته (٥٣) ديوانه ص ١٢٠، ب (٢، ٣) والتخريج ص ٢٤٣ وينسبان لقيس بن ذريح ولأبي وجزة السعدي، ويزاد إلى التخريج في الديوان أنّ البيتين في محاضرات الأدباء ١٧/٢ بلا نسبة .

* ص ٢٩٦ وقال يحيى بن منصور :

أما يستفيق القلب إلاّ انبرى له

توهُّمُ دارٍ مِنْ سُعادٍ ومرْبعِ

أخادع عن عرفانها العين أنها

متى تثبت الأطلال عيني تَدمع

عَهِ نْا بها وحشًا عليها براقعٌ

وهذي وحوشٌ حُسَّرٌ لمْ تُبرْقع

عرف المحقق بالشاعر ولم يخرج الأبيات .

والأول والثاني في جمع الجواهر (ذيل زهر الآداب) ص١٤٦ . وهي أربعة بلا نسبة وبإنشاد إبراهيم الموصلي في الموازنة ٥٣٩/١ وفيه تخريجٌ .

وانظر ذيل ديوان ابن الدمينة ق (٤٠) ص (٢٠٠) والتخريج ص ٢٦٠ .

* ص ٣٠٤ وقالت وجيهة بنت أوس الضبية :

فلو أن ريحًا بلغت وحيَ مُرْسلٍ

حفيّ لنا جيتُ الجنوبَ على النقب

إليهمْ تحيتي

ولا تخلطيها طال سَعْدُكِ بالتربِ

فإني إذا هبت شمال سألْتُها

هل ازداد صُدَّاحُ النُميرة منْ قربِ

قال المحقق "انظر شرح الحماسة (التبريزي) ٣/٣٣٨، وانظر شيئًا من الأبيات في هذا المصدر" . وليس هذا بكافٍ في تخريج الأبيات وقد حصل سقط في البيت الثاني كما هو واضح . والصواب أنْ يقال : إنّ الأبيات مع بيتين آخرين سينشدهما صاحب الزهرة في ص ٤٣٠ للشاعرة هما حماسية في خمسة أبيات انظر شرح الحماسة (مرزوقي) ٣/١٤٠٦ (٥٨٠)، تبريزي ٣/٣٣٨ والأبيات أنشدها ياقوت في معجم البلدان (القصيبة) ٤/٣٦٧ لوجيهة وصواب صدر البيت الثاني:

فقُلتُ لها أدي إليهم تحيتي

....

* ص ٣٠٥ وقال صخر الحرمازي :

لَعَمْرُك ما ميعادُ عينيك بالبُكا

بداراء إلاّ أنْ تهُبَّ جنوبُ

أعاشر في داراء مَنْ لا أُحبُّهُ

وبالرمل مهجور إليّ حبيبُ

خرجهما المحقق من الحماسة البصرية ١٤٩ للأقرع بن معاذ، وقال : انظر معاهد التنصيص ١/١٢٦ والأغاني ١١/١٥١ .

وقال إنّ البيتين في ديوان المجنون ص ٦٢ وانظر أمالي القالي ٢/٤٠ ومحاضرات الأدباء ٢/٣٢ .

وأقول : إنّ البيتين مع ثالث بلا نسبة في التذكرة السعدية : ٣٠٧ (٥٠) وهي ثلاثة بلا نسبة أيضًا في معجم البلدان ٢/٤١٨ (داراء) .

وداراء موضع من نواحي البحرين كما نقل ياقوت عن القفطي .

والثلاثة حماسية بلا نسبة (لآخر) انظر شرح الحماسة (مرزوقي) ٣/١٣٣١ (٥٣٢) و (تبريزي) ٣/١٥٨ .

وهي لأبي القمقام الأسدي في سرور النفس : ٣١٥ (٩٤٠) وفي حاشيته تخريج . وليس في الحماسة البصرية ٢/٩٦ من بيتيْ الزهرة شيء، وإنّما فيها البيت الثالث الذي يتردد في المصادر التي ذكرناها وهو قوله :

إذا هبَّ عُلويٌ الرياح وجدْتَني

كأني لعُلويِّ الرياح نسيبُ

مع آخر قال محقق الحماسة البصرية :

"القالي ٢/٤٢ (الصواب : ٤٠) واللآلي ٦٧٦ لبعض بني عبس، وفي السمط أنه وهم من القالي تبعه فيه البكري والصواب لبعض بني فقعس وهو المرار بن سعيد الفقعسي، وفي البلدان (علوي) لابن منقذ غلطًا، والبيت الثاني (يعني الثالث مما في المصادر) في الحماسة ٣/١٥٨ وابن الشجري ١٦٧ بغير عزو .

وأقول هو أيضًا (الثالث) في ديوان المعاني ٢/١٩٣ بلا نسبة . والذي في محاضرات الأدباء ٢/٣٢ البيت الثاني وفيها :

أعاشر في ذي الدار من لا أوده

وفي الرّمل مهجورٌ إليّ حَبيبُ

ولم أجد في معاهد التنصيص في المكان الذي أشار إليه المحقق أيّ شيءٍ مما له علاقة بالأبيات .

والبيت الثالث الذي يتردد في المصادر نجده ثاني الأبيات التي سينشدها صاحب الزهرة في ص ٣٠٦ لورد بن الورد العجلي، وانظر تعليقنا على هذه الأبيات فيما سيأتي .

* ص ٣٠٥ وقال آخر :

عليك سلامُ الله أمَّا قُلُوبنا

فمرْضَى وأما وُدُّنا فصحيحُ

وإني لأستسقي بكُلّ سحابةٍ

تَمُرُّ بها من نحو أرضكِ ريحُ

مما لم يخرجه المحقق، وهما بلا نسبة في الوحشيات : ١٨٣ (٢٩٣) وفي مطبوعة الزهرة جاء صدر البيت الثاني :

وأنّي ....

والصواب ما أثبتناه . والبيتان بلا نسبة "لآخر" في : المصون في سر الهوى المكنون : ١٩٦ .

* ص ٣٠٥ وقال آخر :

هوى صاحبي ريح الشمال إذا جرت
وأهوى لنفسي أن تهب جنـــوب
ومــاذاك إلا أنـها حـين تنتـهي
تناهى وفيها من أميمــة طيــب
فويلي من العُذال مــا يتركونــني
بغمي أما في العاذلين لبــيبٌ ؟
يقولون لوْ عَزَّيْتَ قلبك لارْعــوى
فقلت وهــلْ للعاشـقين قــلوب ؟

قال المحقق : "الأبيات مما نسب إلى المجنون وهي في الديوان ما عدا البيت الثاني ص ٥٨"

وأقول : الأول والأخير في الحماسة البصرية ٩٦/٢ لعبدالله بن شبيب ، والبيت الأول في سرور النفس (ط . إحسان عباس) ٣١٧ (٩٤٨) لابن الدمينة ولم يرد في ديوانه .

وخرجه محقق سرور النفس فقال :

"والبيت في الأغاني ٣ : ١٧١، ٢١٠ لبشار بن برد، وفي ديوان المجنون : ٥٨، ورد في الزهرة (ط١) ٢٢ وشرح المختار : ٨٤ ونهاية الأرب ١٥٨/٢ دون نسبة . وفي مجالس ثعلب (ط٢) ٥١٥/٢ (ط١) ٥٨٣/٢" .

وأنشد أبو العباس عن زُبير :

هوى صاحبي ريحُ الشمال إذا غـدت
وأهْـوى لنفسي أنْ تهُبَّ جنوبُ
فويلي من العُذال مــا يتركونني
لِهَمي وما فــي العــاذلين لبيبُ
يقولون لوْ عَزَّيْتَ قلبك لارْعوى
فقلت : وهــلْ للعاشقين قلوبُ

وخرجها محقق المجالس عبدالسلام هارون - يرحمه الله - من ديوان بشار ١٧٩/١ طبع لجنة التأليف والأغاني (٣٨:٣).

قلت : والذي في ديوان بشار هما الثاني والثالث في قصيدته التي أولّها :

طَرِبْتَ إلى حوضي وأنتَ طرُوبُ
وشاقك بيْن الأبرقــين كثيبُ

الديوان ٢١٣/١ ب (٢٩، ٣٠) وهما الثالث والرابع من نص الزهرة .

أما البيتان الأول والثاني فهما في ديوانه ٢٠٦/١، ب (٧، ٨) من قصيدته التي أولّها :

لقد زادني ما تعلمين صبابةً
إليك فلِلْقلبِ الحزين وجـيبُ

* ص ٣٠٦ وقال الجويرية :

يُصحِّحُ أوْصابي على النأْي والهوى
مُهيجُ الصبا من نحوها حيْن تنفحُ
وما اعْترضت للركبِ أدْماءُ حُرَّةٌ
من العين إلا ظلّت العين تسْفحُ
وعاتبةٍ عندي لها قلتُ أقصري
فغَيْرُك خيرٌ منك قولاً وأنْصَـحُ

قال المحقق : "الجويرية بنت الحارث إحدى أزواج النبي ﷺ انظر طبقات ابن سعد ٨٣/٨ والإصابة ٢٦٥/١ وصفة الصفوة ٢٦/٢ " .

وهذا عجيب؛ لأن في نصّ الزهرة سقطًا ولو كان المؤلف يعني الجويرية لقال : "قالت الجويرية" ولكنه لما قال: "قال" عرفنا أنه يعني شاعرًا .

والصواب أن يقال إن الشاعر هو : أبو الجويرية العبدي ويكون صواب نص الزهرة : "وقال [أبو] الجويرية وهو شاعر أموي الشعر اسمه عيسى بن أوس بن عصية أحد بني عامر بن معاوية يتصل نسبه بربيعة ابن نزار. قال المرزباني فيه : "شاعر متمكن محسن" .

وقد فرغ من ترجمته الداية في حاشية الحماسة المغربية ٣٠٧/١ ورجح أن تكون وفاة أبي الجويرية تأخرت إلى أواخر العقد الثاني وربما تجاوزته إلى العقد الثالث .

انظر مصادر ترجمته في حاشية الحماسة المغربية ٣٠٧/١ وفي تاريخ التراث العربي (الترجمة العربية) مج٢ ج٣، ص ٤٣، ٤٤ .

أما هذه الأبيات فأظنها والأبيات التي أنشدها صاحب الحماسة البصرية ١٣٣/١ (٤٠) من قصيدة واحدة، وانظر : حماسة الخالدين ٢٣٥/٢ وفيها تخريج .

دراسة فنية لمصحف مبكر

رسالة ماجستير لعبدالله بن محمد المنيف

المنيف، عبدالله بن محمد/ دراسة فنية لمصحف مبكر «محفوظ في مكتبة الملك فهد الوطنية» .- رسالة (ماجستير) ؛ إشراف سعد بن عبدالعزيز الراشد .- الرياض : جامعة الملك سعود، كلية الدراسات العليا، قسم الآثار والمتاحف، ١٤١٧ - ١٤١٨هـ .- ٢١٠ ورقات + ملاحق .

موضوع هذه الرسالة : دراسة فنية لمصحف مبكر "محفوظ في مكتبة الملك فهد الوطنية" حيث يعد هذا المصحف - موضوع البحث - من المخطوطات النادرة، من حيث الشكل والكم، فمن حيث الشكل فقد اتخذ الشكل الأفقي دون ما هو معروف الآن وهو الشكل العمودي .

ومن حيث الكم فلا توجد نسخ شبه كاملة مماثلة لهذا المصحف في أية مكتبة أو متحف بالمملكة العربية السعودية - على حد علم الباحث - والموجود من نوعه يتمثل في ورقات متفرقة، وهذا مما أوجد في نفس الباحث رغبة أكيدة في دراسته دراسة أثرية فنية متعمقة .

والمصحف يتكون من ١٦٥ ورقة (تشكل ٣٣٠ صفحة) يبدأ من منتصف الآية الخمسين من سورة آل عمران من قوله تعالى : ﴿ وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون ﴾ وينتهي بنهاية سورة عبس . علمًا أنه يوجد بالمصحف سقط يبدأ من الآية الحادية والتسعين من سورة النساء وحتى الآية التاسعة عشرة بعد المئة من سورة هود، وبهذا يكون المصحف قد فقد بالإضافة إلى ما سبق من سور ديباجته التي ربما تكون ذات زخارف تتناسب مع زخرفة المصحف وتنسجم معه، وكذلك خاتمته التي ربما تكون قد حوت اسم ناسخه ومكان نسخه وتاريخ ذلك .

وقد اتخذت صفحات هذا المصحف الشكل الأفقي أو السفيني الذي يزيد فيها عرض الصفحة على ارتفاعها بحيث بلغت مقاساته ٢٥سم أفقياً × ١٧.٥٠سم رأسياً . وتبلغ المساحة المشغولة بالكتابة في كل صفحة من صفحاته ١٨.٥٠ × ١١.٥٠سم ، وتتكون مسطرته من ١٧ سطرًا . وكتب النص بالمداد الأسود العفصي الزاجي الداكن الذي تحول لونه بمرور الزمن وبفعل الرطوبة والتأكسد إلى اللون البني الغامق . كما استخدمت في إخراج نقاط الشكل الألوان : الأحمر، والأصفر، والأخضر. إذ استخدم الأحمر لبيان حركة الفتحة والكسرة والضمة، أما الأصفر فقد استخدم للهمزات وأما الأخضر فقد استخدم لبيان الشدّات .

وكان لابد لهذه الدراسة من أهداف تسعى إلى تحقيقها وهي :

١ - التعرف على تطور كتابة المصاحف في القرون الثلاثة الأولى للهجرة .

٢ - التعرف من خلال المصادر العربية المبكرة على مسمى الخط الذي دوّن به هذا المصحف .

٣ - التعرف على الأساليب الفنية المستخدمة في صناعة هذا المصحف من حيث نوع الرق والمداد والتجليد.

٤ - دراسة الأساليب الزخرفية لهذا المصحف وبخاصة التي تظهر في فواصل الآيات ونقاط الشكل وألوانها وبيان مراحل تطورها .

٥ - السعي إلى تحديد الإقليم الذي تم فيه نسخ هذا المصحف أو المدرسة الخطية التي تأثر بها ناسخه .

٦ - محاولة التوصل إلى تاريخ تقريبي لتدوين هذا المصحف قدر الإمكان .

وقد اشتملت هذه الدراسة على أربعة فصول، جاء الفصل الأول منها متضمنًا ثلاثة مباحث؛ الأول منها تعرض لتدوين المصاحف المبكرة ومدى عناية الصحابة - رضي الله عنهم - بتدوينه، كما تعرض للمواد التي جمع عليها القرآن في أول الأمر من عسب ولخاف ورقاع أو رق

وأكتاف وأضلاع وأقتاب، ثم استعرض الباحث الرواية التاريخية التي ذكرت عدد المصاحف التي بعث بها الخليفة الراشد عثمان بن عفان – رضي الله عنه – إلى الأمصار مرجحًا الرواية التي تقول إن عدد النسخ كان أربع نسخ لسببين اثنين ، أولهما أن نسخ القرآن في عهد عثمان ابن عفان – رضي الله عنه – كان تلبية لحاجة المختلفين ؛ وهؤلاء المختلفون كانوا من أهل المشرق أي أهل الكوفة والبصرة والشام وأبقى نسخة عنده في المدينة تكون مرجعًا، وثانيهما : أن عدم بعث نسخ أخرى إلى أقطار أخرى راجع لعدم وجود حاجة وانتفاء الاختلافات التي تستوجب إرسال مصاحف لها .

كما تطرق الباحث إلى أصل التسمية بالمصحف وذكر أن العرب عرفوها قبل الإسلام واستخدموها . ثم تعرض إلى أشهر كتاب المصاحف في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة .

أما المبحث الثاني فتعرض لانتشار الخط في القرون الثلاثة الأولى ورجح الباحث فيه مسمى الخط الذي كتبت به المصاحف في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده الخلفاء الراشدين، وخلص إلى أن الخط الذي كتبت به المصاحف في القرون الثلاثة الأولى هو الخط الجليل أو الجليل الشامي .

أما المبحث الثالث فكان عن الوصف العام للمصحف من حيث مقاساته وأطواله ومسطرته وحالته الراهنة وما أضيف إليه بعد مدة زمنية من كتابته الأولى . كما تعرض إلى الشكل العام للمصحف والمصاحف المبكرة ثم ما الشكل الأول للمصحف ؟ وهل هو أفقي أم عمودي أم على شكل لفافة ؟ ثم مناقشة مصطلح الصحف والمصحف والتفريق بينهما . ورجح الباحث أن شكل المصحف في عصر الخلفاء الراشدين كان على هيئة سجل . ثم تطرق إلى طريقة التجليد المبكرة أو ما يعرف بالدفتين أو التسفير.

أما الفصل الثاني فقد تضمن ثلاثة مباحث أيضًا؛ الأول : منها كان عن أساليب صناعة المصحف . تعرض للرق وكيفية صناعته قديمًا وطرق تهيئته للكتابة عليه، ثم أسباب شيوع استعماله في الكتابة ومميزات وعيوب الكتابة عليه، ثم نهاية العمل به ، حيث حددت رسميًا بعصر الخليفة العباسي الرشيد، ثم ذكر أمثلة تدل على أن الكتابة على الرقوق استخدمت فعليًا حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري .

أما المبحث الثاني فكان عن المداد والأحبار وطرق صناعتها . وتعرض الباحث فيه لتعريف المداد والأحبار، كما تم التعرف على صناعة المداد الأسود ومداد الرق خاصة ثم ذكر طرق صناعته . كما تعرض لصناعة مداد يسمى مداد المصاحف خاصة، وتعرض إلى طرق استخراج وصناعة الأحبار الملونة التي استخدمت في المصحف ، وهي الأحمر والأصفر والأخضر . ثم تحدث عن تجليد المصحف وذكر أنه لا يعود إلى فترة كتابته .

أما المبحث الثالث في هذا الفصل فقد عرض لثلاثة من الأدوات التي تم استخدامها في هذا المصحف بشكل واضح وهي الأقلام والدواة وأخيرًا المسطرة .

أما الفصل الثالث فضم ثلاثة مباحث تعرض الأول منها لتحليل خط المصحف، مع تقديم نبذة بسيطة عن طرق إخراج هذا المصحف وما يتميز به .

فيما كان المبحث الثاني عن فواصل السور والآيات والهوامش، وقد ذكر الباحث فيه الطرق والمراحل التي يتم بها فصل السور عن بعضها من مرحلة ترك الفراغ الموازي للسطر الواحد في المصحف لكي يتبين لقارئ المصحف أن هذه نهاية سورة، وما بعد بداية سورة أخرى مع العلم أن البسملة تدل على ذلك ولكن الباحث استثنى من ذلك سورة التوبة التي ليس بها بسملة، ثم ذكر أن هذا المصحف كان متمشيًا مع التوجه الشرعي بعدم زخرفة فواصل السور .

ثم تعرض لطرق فصل الآيات عن بعضها وتطور طرقها مع تقديم نبذة عن ما يسمى بنظام التعشيرة في

المصاحف، التي ظهرت في المصحف موضوع البحث بشكل جميل .

أما الهوامش فكانت في هذا المصحف غير مستغلة كما استغلت في المصاحف اللاحقة للقرون الثلاثة الأولى . إذ كان المقصود من الهامش في هذا المصحف فيما يبدو هو حفظ النص القرآني أو النص الكتابي من عبث أصابع القارئ للمصحف .

أما المبحث الأخير في هذا الفصل فكان عن نقاط الشكل (أو ما يعرف بالنقط مطلقًا) . وتعرض الباحث لأصل تسميته ومدى حاجة العرب له ؟ ومتى خرج هذا المصطلح ؟ وما الفرق بين نقط الشكل ونقط الإعجام ؟ ثم ذكر الدور الذي قام به أبو الأسود الدؤلي وما بذله من جهد عظيم لوضع الحركات وإدخالها في المصحف خدمة لكتاب الله . ثم أثبت معرفة العرب لهذا النقط وأنه ليس مما اقتبسه العرب من السريان، وذكر أنه لو كان كذلك لكان مبرراً قوياً في رفض الصحابة له فيمن رأى كراهية إدخال ما ليس من أصل المصحف فيه .

وثبت من الدراسات التأريخية أن هذا المصحف كتب بعد عصر أبي الأسود الدؤلي؛ وذلك لوجود حركة الشدة، التي مثلت باللون الأخضر، والتي لم تظهر في الرواية التي تنسب إلى أبي الأسود عند وضعه لنظام الشكل .

كما تم التعرف على نقط الإعجام وهو النقط الذي وضع للتفريق بين الحروف المتشابهة . وأسبقية نقط الشكل على نقط الإعجام في المصحف مع أن نقط الإعجام كان معروفًا عند الأمم السابقة للعرب . كما رجح الباحث أن عدم وجود نقط الإعجام في المصحف ليس لعدم معرفة العرب له بل لكون القرآن الكريم غير كثير من الكتابات ؛ إذ إنه يتعلم بالتلقي وليس بالقراءة من الرق أو الورق لذلك استثني القرآن من نقط الإعجام في أول الأمر . مع وجود إشارة مبكرة تذكر أن بعض المصاحف المبكرة التي نسخت في عهد عثمان بن عفان – رضي الله عنه – كانت منقوطة، ثم ذكرت أشكال نقط الإعجام وطرقه .

وبيّن الباحث أن نقط هذا المصحف لم يخرج عن تلك الرواية التي ذكرت عن أبي الأسود الدؤلي عند نقطه للمصحف مثل الفتحة والكسرة والضمة .

ولعل ما أحدث بعد عصر الدؤلي هي الهمزة والتشديد إذ اختصت الهمزة باللون الأصفر والشدة باللون الأخضر ومن طريقة نقط الهمزة ترجح أن هذا المصحف مما كتب في الجزيرة العربية أو نقط فيها سواء كان في الحجاز أو اليمن والأخيرة هي البلاد التي وصل المصحف إلى المكتبة منها.

أما الفصل الرابع والأخير فكان عبارة عن دراسة تحليلية مقارنة ، اشتملت على مقارنة المصحف مع نوعين من الكتابات التي تقترب في طريقة شكلها وإخراجها من المصحف وهي المخطوطات والبرديات أولاً ثم النقوش الحجرية ثانيًا .

وكان اختيار النماذج للمقارنة يتم على أساس ما تحويه النسخة من دوالٍ أو دلائل تاريخية مثل الأنموذج الذي كتب عليه اسم واقفه . ونماذج كثيرة منشورة أو ما هو من تصوير الباحث مما هو موجود في متحف المخطوطات التابع للجامع الكبير في صنعاء . أو مما ينسب إلى عهد عثمان بن عفان – رضي الله عنه – .

ثم المقارنة مع النقوش الحجرية مما هو موجود في الحجاز والشام ومما يعود للقرون المبكرة .

